JUNGIANA

Donald Kalsched

Lumea interioară a traumei

EDITURA HERALD

Donald Kalsched

LUMEA INTERIOARĂ A TRAUMEI

MECANISME DEFENSIVE ARHETIPALE ALE SPIRITULUI PERSONAL

Traducere din limba engleză:
WALTER FOTESCU ȘI IULIA FEORDEANU

Editura Herald
2017

CUPRINS

Lumea interioară a traumei
Mulțumiri
Introducere

PARTEA ÎNTÂI

1. Lumea internă a traumei în forma ei diabolică
Jung și disocierea
Exemplu clinic: omul cu toporul
Interpretare și comentariu teoretic
Sistemul de autoîngrijire și reacția autoimună a psihicului
Ipoteze privind originea Sinelui întunecat
Doamna Y și cel care împușcă
Interpretare și comentarii teoretice
Considerații din perspectiva teoriei dezvoltării
Rușinea și autoatacul
Trauma și compulsia la repetiție
Durerea și procesul de perlaborare
Mary și daimonul mâncării
Interpretare și comentarii teoretice
Natura anxietății lui Mary
Două niveluri ale lumii interioare a traumei
Atacarea spațiului tranzițional și înlocuirea lui cu fantezia
Disocierea și atacurile împotriva legăturilor în lumea internă
Tricksterul și mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui

2. Alte ilustrări clinice ale sistemului de autoîngrijire
Fetița și îngerul
Lenore și zâna-naşă
Interpretare și comentariu teoretic
Apariția copilului din vis
Gustav și părinții săi cerești
Interpretare și comentariu teoretic
Terapia lui Gustav: recuperarea memoriei traumatice
Trauma
Kaye și delfinii ei

Interpretare și comentariu teoretic 92
Delfinul în mitologie 93
Patricia și copilul-fantomă: când spiritul se întoarce în corp 94
Bolile psihosomatice și sistemul de autoîngrijire 99
Mintea 100
Spiritul 100
Psihicul 102
Sciziunea dintre minte, corp și spirit în traumă 104

3. Dialogul dintre Freud și Jung despre lumea internă a traumei 107
Janet și daimonii interiori 107
Trauma și descoperirea de către Freud a realității psihice 109
Teoria seducției 110
Teoria complexă a lui Jung și trauma 111
Doamna care locuia pe lună 114
Trauma și transpersonalul în fantezia inconștientă 119
Jung și Freud despre rezistența daimonică la vindecare a psihicului 121
Freud și mecanismele defensive daimonice ale inconștientului 123
Freud și rezistența „daimonică" 123
Supraeul sever al lui Freud 126

4. Contribuțiile lui Jung la formularea unei teorii a sistemului de autoîngrijire 130
Trauma lui Jung și Atmavictu 130
Gândirea matură a lui Jung despre traumă 135
Rolul afectului în crearea complexului 136
Noțiunea jungiană de posedare de către complex 138
Jung și „mintea" agresoare 141
Traumă și „semnificație" în cazul lui Jung 145
Jung și Sinele dual: lumină și întuneric 146
Iahve și latura întunecată a Sinelui 149

5. Contribuții jungiene suplimentare 152
Erich Neumann și eul de avarie 152
Școala londoneză și mecanismele defensive arhetipale 154
Leopold Stein 154
Michael Fordham 155
Alți autori din Școala Londoneză 156
Jungieni americani 157
James Hillman și clivajul Senex/Puer 157

Sandner și Beebe și Tricksterul daimonic
Joseph Henderson și Sinele inferior/superior
Alți autori americani
Versiuni popularizate
Marion Woodman și iubitul-daimon
Linda Leonard și „bătrânul pervertit"
Clarissa Pinkola Estes
John Haule și „Groapa cu tigri" de sub sinteza Sinelui

6. Teoria psihanalitică a sistemului de autoîngrijire
Edmund Bergler și daimonionul autodistrugător
Odier și „marile ființe" răuvoitoare/binevoitoare
Sandor Ferenczi și înțelepciunea
Transpersonală a Sinelui îngrijitor
Teoreticienii relațiilor de obiect
Melanie Klein și Wilfred Bion
D.W. Winnicott
Corrigan și Gordon și „mintea-obiect"
Michael Eigen
Ronald Fairbairn
Harry Guntrip
James Grotstein
Otto Kernberg și asociații lui
Davies și Frawley și abuzul sexual din copilărie
James Masterson
Jeffrey Seinfeld
Colin A. Ross
Susan Kavaler-Adler și iubitul Daimon

PARTEA A DOUA

Introducere la partea a doua. Basmele și încarnarea în două etape a Sinelui
Procese tranzitorii între uman și divin
Întrebări ale psihologiei dezvoltării
Procese tranzitorii în basme
Vindecarea în două etape a clivajului în basme

7. Rapunzel și sistemul de autoîngrijire
Pacienții Rapunzel
Rapunzel: partea 1
Implicațiile tratamentului
Rapunzel: partea 2

Rapunzel: partea 3 231
Implicațiile pentru tratament 234
Rapunzel: partea 4 235
Implicațiile pentru tratament 237

8. Psyche și daimonul iubit 242
Eros și Psyche: partea 1 243
Eros ca daimon 246
Protecția daimonică vs. închisoare 249
Daimonicul ca temnicer 251
Daimonul-iubit și fantezia 252
Fantezia ca apărare împotriva simbolicului 254
Individuarea și atracția realității 256
Eros și Psyche: partea 2 259
Furia și rezistența la întrupare 260
Sacrificiu voluntar și întrupare 263
Bucuria și relația uman/divin 264

9. Pasărea lui Fitcher și latura întunecată a Sinelui 267
Pasărea lui Fitcher 269
Povestea: partea 1 270
Iubirea și agresivitatea în evoluția eului sănătos: Winnicott 275
Iubirea 276
Agresivitate 278
Iubirea și agresivitatea împreună 279
Un exemplu clinic 280
Natura dual a sacrificiului în transformarea sistemului de autoîngrijire 282
Pasărea lui Fitcher: partea 2 284
Biruința asupra vrăjitorului cu ajutorul simbolului 287

10. Prințul Lindworm și transformarea daimonicului prin sacrificiu și alegere 292
Prințul Lindworm: povestea 292
Motivul copilului și al cuplului fără copii 295
Refuzul de a alege 297
Lumea melancolică a fanteziei în sistemul de autoîngrijire 299
Julia Kristeva și „soarele negru" 300
Excurs în utilizările defensive ale numinosului 301
Prințul Lindworm ca geamăn 303
Prințul-vierme și diada rege sau regină/copil 306
Fiica păstorului și baba ca diadă pozitivă a Sinelui 307

LUMEA INTERIOARĂ A TRAUMEI

„Una dintre cele mai strălucite și mai importante contribuții la practica analizei jungiene (și a psihanalizei în general) pe care am întâlnit-o în ultimii ani."

Mario Jacoby, Institutul C.G. Jung, Elveția

„Redescoperirea" abuzurilor fizice și sexuale a retrezit interesul psihiatric pentru tulburările care apar ca urmare a experiențelor traumatice. În *Lumea interioară a traumei*, Donald Kalsched explorează lumea internă a viselor și imagini ale fanteziei întâlnite în procese de terapie cu oameni care au suferit experiențe de viață de neconceput. Pentru a examina lumea internă, autorul se axează pe anumite imagini arhaice și tipice din vise, care apar ca răspuns la momente critice din terapie. El arată cum, într-o întorsătură ironică a vieții psihologice, exact aceleași imagini care sunt generate pentru a proteja sinele pot deveni răuvoitoare și distructive, retraumatizând din nou și din nou persoana. De ce și cum se întâmplă aceasta sunt întrebări cărora cartea își propune să le răspundă.

Pornind de la un material clinic detaliat, autorul se concentrează în special pe probleme legate de adicții și tulburări psihosomatice, dar și pe subiectul vast al disocierii și tratamentului acestora. Donald Kalsched reunește aici viziunile lui Jung asupra traumei și redefinește interpretările clasice ale teoriilor jungiene. Concentrându-se pe mecanismele defensive arhaice ale sinelui și pe limbajul mitopoetic al viselor și basmelor, el conectează teoria și practica jungiană cu teoriile contemporane despre relațiile de obiect și teoriile asupra disocierii. În același timp, el demonstrează cum înțelegerea imaginilor universale ale miturilor și folclorului din punct de vedere jungian, poate să ilumineze tratamentul pacientului traumatizat.

Trauma se referă la ruptura acelor tranziții ale dezvoltării, care fac viața să merite trăită. Donald Kalsched privește acest fapt atât din punct de vedere spiritual, cât și din punct de vedere psihologic și, în *Lumea interioară a traumei*, ne oferă o viziune cuprinzătoare asupra modului în care un sistem interior de autoîngijire poate salva spiritul personal.

Donald Kalsched este analist jungian cu practică privată și profesor la Institutul C.G. Jung din New York.

Redactor:
Alexandru Anghel

Corectură:
Gabriela Deniz

Concepția grafică a copertei și DTP:
Diana Șerbănescu

Pentru noutăți și comenzi
vizitați site-ul nostru:
www edituraherald ro
sau contactați-ne la:
office@edituraherald.ro
OP.10 - CP.33 Sect. II București
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0771.664.320

Toate drepturile rezervate. Nicio parte a acestei cărți nu poate fi reprodusă sau transmisă sub nicio formă și prin niciun mijloc, electronic sau mecanic, inclusiv fotocopiere, înregistrare sau prin orice sistem de stocare a informației, fără permisiunea editorului. Ediție în limba română publicată de Editura Herald. Copyright © 2017

Pentru Robin

MULȚUMIRI

Multe persoane au suferit alături de mine în caleidoscopul de idei mereu în schimbare care au luat formă în paginile ce urmează – cei mai apropiați sau mai de ajutor fiind înșiși pacienții mei, mai ales aceia a căror curiozitate despre „prezențele" angelice/daimonice care apar în vise s-a potrivit cu a mea. Doresc să le mulțumesc în special acelor pacienți care și-au dat acordul să folosesc vise și alte aspecte din procesul lor terapeutic. Toate referirile clinice din carte sunt bazate pe cazuri reale, dar datele de identificare și anumite alte aspecte ale contextului terapeutic au fost modificate pentru a păstra confidențialitatea. În anumite situații, am creat o „ficțiune" prin amestecarea datelor din mai multe procese terapeutice.

Pe lângă pacienții mei, le sunt în special recunoscător facultății, angajaților și participanților la Programul de Îmbogățire Profesională în Teoria și Practica Jungiană, o comunitate de studiu pentru profesioniști psihoterapeuți, sponsorizată, din 1988 până în 1995, de Centrul de Psihologie Abisală și Studii Jungiene din Katonah, New York.

În cadrul acestui grup îi datorez mulțumiri speciale codirectorului meu Sydney Mackenzie, care a ajutat cu abilitate la crearea unui asemenea spațiu ce face ca munca intelectuală să fie o plăcere, și altor membri ai facultății, El Mattern, Alton Wasson, Loren Stell și Robin van Loben Sels, pentru răbdarea și încurajările lor de-a lungul multor ani în care ideile mele ieșeau la suprafață în grupul nostru de studiu într-o formă sau alta.

Îmi rămâne să îmi exprim recunoștința față de Mario Jacoby, de la Istitutul Jung din Zurich, pentru încurajarea ideilor mele, față de David Stonestreet de la Routledge, pentru răspunsul plin de entu-

ziasm la propunerea preliminară pentru această carte,și față de Elwina Welhan, editor, fără a cărei deschidere și flexibilitate acest proiect nu ar fi fost niciodată dus la bun sfârșit. În final, mulțumirile mele se îndreaptă către soția mea Robin, pentru înțelegere și susținere, chiar și pe parcursul multor „weekenduri pierdute" în diferite stadii ale conceperii și editării manuscrisului final.

INTRODUCERE

Aceasta este o carte despre lumea internă a traumei, așa cum mi-a fost ea revelată prin visele, fanteziile și luptele interpersonale ale pacienților implicați în procesul psihanalitic. Punând accent pe „lumea internă" a traumei, sper să ilustrez cum psihicul răspunde *în interiorul său* la evenimentele copleșitoare ale vieții. Ce se întâmplă în lumea internă, când, de exemplu, în lumea exterioară viața devine de nesuportat? Ce ne spun visele despre imaginile-obiect interne ale psihicului? Și cum aceste „obiecte interne" compensează experiențele catastrofice cu „obiectele externe"? Ce tipare ale fanteziei inconștiente furnizează un sens interior victimei traumei, atunci când evenimente care zguduie viața distrug cu totul sensul exterior? În final, ce ne spun aceste imagini și structuri ale fanteziei despre mecanismele defensive miraculoase salvatoare de vieți, care asigură supraviețuirea spiritului uman chiar și atunci când acesta este amenințat de lovitura anihilatoare a traumei? Acestea sunt câteva întrebări la care voi încerca să răspund în paginile următoare.

De-a lungul discuțiilor care urmează voi folosi cuvântul „traumă" pentru a denumi orice experiență care cauzează copilului durere sau anxietate insuportabile. Pentru ca o experiență să fie insuportabilă, ea trebuie să învingă măsurile defensive obișnuite, pe care Freud (1920: 27) le-a descris ca pe „un scut protector împotriva stimulilor". O traumă de asemenea magnitudine variază de la abuzurile grave și cutremurătoare, atât de frecvent expuse în literatura de azi, până la traumele cu un caracter mai „cumulativ", cauzate de nesatisfacerea nevoilor vitale de îngrijire care provoacă efecte devastatoare în

dezvoltarea unor copii (Khan, 1963), incluzând deprivările mai critice din primul an de viață. Acestea au fost descrise de Winnicott ca „agonii primitive", a căror trăire este experimentată ca fiind de „neconceput" (1963: 90). Trăsătura distinctivă a unor asemenea traume este ceea ce Kohut (1977: 104) a numit „anxietatea de dezintegrare", o spaimă de nesuportat asociată cu amenințarea disoluției unui sine coerent.

Faptul de a experimenta o asemenea anxietate amenință cu anihilarea totală a personalității umane, cu distrugerea spiritului personal. Acest lucru trebuie evitat cu orice preț și, pentru că asemenea traume survin în primul an de viață, înainte de formarea unui *eu* coerent (cu mecanismele defensive aferente),*un al doilea front de apărare* intră în joc pentru a împiedica ceea ce este de „neconceput" să fie *experimentat.* Aceste apărări sau mecanisme defensive și elaborarea lor prin fantezii inconștiente reprezintă subiectul central al investigației mele. În limbaj psihanalitic, acestea sunt cunoscute ca mecanisme defensive „primitive" sau „disociative"; spre exemplu scindarea, identificarea proiectivă, idealizarea sau diabolizarea, stările de transă, comutarea între mai multe centre de identitate, depersonalizarea, amorțeala psihică etc. Psihanaliza a înțeles de mult timp că aceste mecanisme defensive primitive, pe de o parte, *caracterizează* tulburările psihopatologice severe, dar, pe de altă parte, le și *cauzează.* Dar rareori in literatura contemporană acestor mecanisme defensive li se acordă „meritul", ca să spunem așa, de a fi contribuit în procesul conservării vieții persoanei traumatizate. Și, în vreme ce toată lumea este de acord cât sunt de dezadaptative aceste mijloace de apărare mai târziu în viața pacientului, puțini scriitori au recunoscut natura miraculoasă a acestora – caracterul lor salvator de viață sofisticat și natura și sensul lor arhetipale.

Pentru înțelegerea acestor chestiuni ne îndreptăm atenția către C.G. Jung și către vise – dar nu către Jung așa cum a fost el interpretat în mod clasic și nici către imaginile din vise așa cum sunt ele înțelese de mulți clinicieni de astăzi. În schimb, în capitolul 3, ne reîntoarcem la dialogurile timpurii dintre Freud și Jung, în care ambii se străduiau să înțeleagă imaginile „mitopoetice"[1] din fanteziile produse de psihic ca sechele ale traumei. În aceste vremuri fertile, înainte de trista lor

despărțire și de sistematizarea ulterioară a teoriilor lor, amândoi au manifestat deschidere experimentală către misterele psihicului – o deschidere pe care trebuie să încercăm să o restaurăm, dacă vrem să înțelegem trauma și sensul său. În capitolul 3, vom urmări dialogul lor până în punctul în care a intrat în impas și s-a încheiat și constatăm că acest lucru s-a întâmplat în jurul problemei interpretării imaginilor „daimonice" și „bizare" ale viselor și fanteziilor legate de traumă.

Dacă studiem impactul traumei asupra psihicului cu un ochi asupra evenimentului traumatizant din exterior și un ochi asupra viselor sau a produselor spontane ale fanteziei care apar ca răspuns la trauma exterioară, descoperim o imagerie mitopoetică remarcabilă care constituie „lumea internă a traumei" și care le-a suscitat atât de mult interesul lui Freud si Jung. Și totuși, nici *interpretările* lui Freud, nici cele ale lui Jung asupra acestor imagini nu s-au dovedit a fi satisfăcătoare pentru mulți dintre clinicienii de astăzi, inclusiv pentru autorul lucrării de față. Din acest motiv, în paginile următoare urmează o nouă interpretare a fanteziilor legate de traumă – o interpretare care combină elemente din interpretările lui Freud cu elemente din interpretările lui Jung. Această nouă interpretare se bazează foarte mult pe visele care urmează imediat după un moment traumatic din viața pacientului. Studiul atent al unui astfel de material clinic conduce către ipoteza noastră principală, potrivit căreia mecanismele mecanisme defensive arhaice asociate cu trauma sunt personificate *ca imagini daimonice arhetipale*. Cu alte cuvinte, imaginile asociate cu trauma care apar în vise reprezintă autoportretul *propriilor operații defensive ale psihicului*.

În materialul clinic care urmează vom găsi exemple de asemenea imagini din visele pacienților contemporani care au avut de luptat cu impactul devastator pe care l-a avut trauma asupra vieților lor. Vom vedea cum în momente critice ale lucrului terapeutic cu trauma, visele ne oferă o imagine spontană a celei de „a doua linii de apărare" a psihicului împotriva anihilării spiritului personal. Furnizând aceste „autoportrete" ale operațiilor defensive inerente psihicului, visele ajută în procesul de vindecare, simbolizând afecte și fragmente ale experienței personale care fuseseră până atunci imposibil de repre-

zentat în conștiință. Ideea că visele ar putea astfel să reprezinte activitățile disociative ale psihicului și, în același timp, să țină unite părțile sale fragmentate într-o singură poveste dramatică este un fel de miracol al vieții psihologice pe care am putea fi, mult prea ușor, tentați să îl considerăm un lucru de la sine înțeles. De regulă, când visele realizează acest miracol, nimeni nu ascultă. În psihoterapia analitică încercăm să ascultăm.

Ceea ce dezvăluie visele și ceea ce au arătat cercetările clinice recente este că, atunci când trauma lovește psihicul unui copil aflat în dezvoltare, are loc o fragmentare a conștiinței în care „bucăți" (Jung le numea fragmente ale spiritului sau complexe) din psihic se organizează conform unor tipare arhaice și tipice (arhetipale), cel mai adesea diade sau sizigii alcătuite din „ființe" personificate. În mod tipic, o parte a eului *regresează* în perioada infantilă și o altă parte *progresează*, adică crește prea repede și devine adaptată precoce lumii exterioare, adesea ca un „fals eu" (Winnicott, 1960a). Atunci *partea progresată* ia în îngrijire partea *regresată*. Această structură diadică a fost descoperită independent de clinicieni aparținând unor teorii diferite – un fapt care susține indirect baza arhetipală a acestor mecanisme. Vom explora în detaliu scrierile acestor clinicieni în capitolele 5 și 6.

În vise, partea regresată a personalității este adesea reprezentată ca un *sine copil* sau *animal*, vulnerabil, tânăr, inocent (adesea feminin) care rămâne ascuns și rușinat. Ocazional, aceasta apare ca un animal special – un animal de companie favorit, un pisoi, un cățeluș sau o pasăre. Indiferent de încarnarea sa particulară, această apariție „inocentă", care amintește de întregul sine, pare să reprezinte miezul spiritului personal nepieritor – ceea ce vechii egipteni numeau „sufletul Ba", iar alchimiștii, spiritul înaripat al procesului de transformare – de exemplu Hermes/Mercurius. Acest spirit a fost întotdeauna un mister – o esență a sinelui care nu va putea fi niciodată înțeleasă pe deplin. Ceea ce Winnicott numește „Sine adevărat" (Winnicott, 1960a), iar Jung, căutând un concept care să îi onoreze originile transpersonale, numește *Sine*[2], este esența nepieritoare a personalității. Violarea acestui miez intern al personalității este de

neconceput. Când celelalte mecanisme defensive dau greș, cele arhetipale vor merge până în pânzele albe pentru a proteja Sinele, vor merge chiar până la a omorî personalitatea gazdă în care acest spirit personal locuiește (sinucidere).

Între timp, partea progresată a personalității este reprezentată în vise de o figură *puternică, măreață, binevoitoare sau răuvoitoare* care îl protejează sau îl persecută pe partenerul său vulnerabil, uneori ținându-l prizonier. Câteodată, în deghizarea sa protectoare, ființa binevoitoare/răuvoitoare apare ca înger sau ca un animal sălbatic miraculos, cum ar fi un cal special sau un delfin. Mai des, personajul îngrijitor este daimonic și înfricoșător pentru eul din vis. În materialele clinice din capitolele 1 și 2, vom explora cazuri în care această figură se prezintă ca un călău diabolic cu topor, un criminal cu o pușcă, un doctor nebun, un „nor" amenințător, un „demon al mâncării" seducător sau ca Diavolul însuși. Uneori, teroristul răuvoitor își arată o altă față și se prezintă ca aspect mai binevoitor, astfel identificându-se ca o figură „dual", un protector și un persecutor într-un singur personaj. Astfel de exemple se găsesc în capitolul 2.

Luate împreună, imaginile „mitologizate" ale părților sinelui „progresate vs. regresate" alcătuiesc ceea ce eu numesc *sistemul arhetipal de autoîngrijire al psihicului*. Sistemul este arhetipal pentru că este atât arhaic, cât și tipic pentru operațiile de autoconservare ale psihicului, și pentru că, din punct de vedere ontologic, apare mai devreme și este mai primitiv decât mecanismele defensive normale ale eului. Deoarece aceste mijloace de apărare par a fi coordonate de un centru al personalității mai profund decât eul, ele au fost numite „mecanisme de apărare ale Sinelui" (Stein, 1967). Vom vedea că aceasta este o descriere validă pentru că include caracterul „numinos"[3] al acestei structuri „mitopoetice" și pentru că figura răuvoitoare din acest sistem de autoîngrijire prezintă o imagine irezistibilă a ceea ce Jung a numit *fața întunecată a Sinelui ambivalent*. Explorând aceste imagini în vise, transfer și mituri, vom vedea că ideea originală a lui Jung că Sinele este principiul reglator central al proceselor psihice inconștiente, are nevoie de revizuire în condițiile unei traume severe.

Sistemul de autoîngrijire îndeplinește funcțiile de autoreglare și funcțiile de mediere interior/exterior, care în condiții normale sunt îndeplinite de eul funcțional al persoanei. Aici apare problema. Odată ce apărarea împotriva traumei s-a organizat, toate relațiile cu lumea sunt triate de sistemul de autoîngrijire. Ceea ce s-a dorit a fi o apărare împotriva altor traume devine o rezistență majoră împotriva tuturor expresiilor spontane neprotejate ale sinelui în lume. Persoana supraviețuiește, dar nu poate trăi creativ. Apare necesitatea psihoterapiei.

Totuși, psihoterapia cu victimele traumelor timpurii nu este ușoară, nici pentru pacient, nici pentru terapeut. Rezistențele ridicate de sistemul de autoîngrijire în timpul tratamentului victimelor traumei sunt legendare. Încă din 1920, Freud a fost șocat de măsura în care o forță „daimonică" din anumiți pacienți rezista schimbării și făcea ca munca obișnuită a analizei să fie imposibilă (Freud, 1920b: 35). El a fost atât de pesimist în ce privește această „compulsie la repetiție", încât i-a atribuit originea unei tendințe instinctive către moarte (Freud, 1920, 38-41). Ulterior, clinicienii care lucrau cu victime ale traumelor sau ale abuzurilor au recunoscut imediat forțele „daimonice" despre care vorbea Freud. Fairmairn (1981) le-a descris ca un „Sabotor intern" si Guntrip (1969) ca pe „eul *anti-libidinal*" atacând „eul *libidinal*". Melanie Klein (1934) a descris fanteziile copilului cu privire la un „sân rău", atacator, crud. Jung (1951) a descris „Animusul negativ" și, mai recent, Jeffery Seinfeld (1990) a scris despre o structură internă numită pur și simplu „obiect rău".

Cei mai mulți dintre clinicienii contemporani sunt inclinați să vadă această figură atacatoare ca pe o internalizare a persoanei reale care a lezat pacientul și a „posedat" lumea internă a victimei traumei. Dar această perspectivă populară este numai pe jumătate corectă. Figura interioară diabolică este cu mult mai brutală și mai sadică decât orice atacator exterior, arătându-ne că avem de a face cu un factor psihologic dezlănțuit în lumea internă de traumă – un agent traumatogen arhetipal în însuși interiorul psihicului.

Indiferent cât de înfricoșătoare este brutalitatea sa, funcția acestui protector ambivalent pare să fie protecția a ceea ce a mai rămas din

spiritul personal și *izolarea sa de realitate.* Acesta funcționează, dacă ne putem imagina logica sa, ca un fel de „Ligă Evreiască de Apărare" internă (al cărei slogan după Holocaust era: „Nu se va mai repeta niciodată!"). „Niciodată", spune protectorul nostru tiranic, „spiritul traumatizat al acestui copil nu va mai suferi atât de rău! Niciodată nu va mai fi atât de neajutorat în fața crudei realități... înainte ca așa ceva să se întâmple, eu îl voi dispersa în fragmente (disociere), sau îl voi liniști cu fantezii (retragere schizoidă), sau îl voi amorți cu substanțe (adicții), sau îl voi persecuta pentru a-l împiedica să spere că va putea trăi în această lume (depresie)... În acest fel voi conserva ceea ce a rămas din această copilărie amputată prematur – din această inocență care a suferit prea multe și prea devreme!"

În ciuda naturii altfel bine intenționate a Protectorului/Persecutorului nostru, în aceste mecanisme defensive arhetipale este ascunsă o tragedie. Și aici ajungem la miezul problemei pentru individul traumatizat și simultan pentru psihoterapeutul care încearcă să ajute. Această tragedie incipientă rezultă din faptul că protectorul/persecutor nu este educabil. Mecanismele defensive primitive nu învață nimic despre pericolul real, pe măsură ce copilul crește. Funcționează la nivelul conștiinței magice cu același nivel de conștiență pe care îl avea când trauma inițială s-a produs. Orice nouă oportunitate din viață este văzută eronat ca o amenințare cu retraumatizarea și este astfel atacată. În acest fel, mecanismele defensive arhaice devin forțe anti-viață, despre care, e de înțeles, Freud credea că sunt o componentă a pulsiunii de moarte.

Aceste descoperiri făcute prin explorarea lumii interioare ne ajută să explicăm două dintre cele mai tulburătoare descoperiri din literatura despre traumă. Prima dintre aceste descoperiri este aceea că *psihicul traumatizat se retraumatizează.* Trauma nu se termină atunci când se încheie violența exterioară, ci continuă neabătută în lumea internă a victimei traumei, ale cărei vise sunt bântuite de figuri interioare persecutorii. A doua descoperire aparent perversă este faptul că *victima traumei psihologice se găsește neîncetat în situații de viață în care este retraumatizată.* Oricât de mult își dorește să se schimbe, oricât de mult încearcă să își îmbunătățească viața sau relațiile există

ceva mai puternic decât eul care îi subminează neîncetat progresul și îi distruge speranța. Este ca și cum lumea internă persecutorie își găsește cumva oglindirea în „repuneri în scenă" repetate și autosubminante – aproape ca și cum individul ar fi posedat de niște puteri diabolice sau ar fi urmărit de o soartă malignă.

În primul capitol al cărții, vom ancora aceste idei preliminare în trei cazuri clinice ilustrate cu mai multe vise importante care arată fața diabolică a sinelui în situații de traumă timpurie. În capitolul 2, alte exemple vor îmbogăți tabloul, arătând aspectele de autoliniștire ale sistemului de autoîngrijire, alături de aspectele sale diabolice. În capitolul 3, îi vom urmări pe Freud și Jung în explorările lor inițiale asupra lumii interioare a traumei și vom arăta că Jung a descoperit în mod independent structura noastră defensivă diadică încă din 1910, deși el nu a numit-o astfel. În Capitolul 4, oferim o compilație a ideilor lui Jung legate de traumă, începând cu trauma din copilăria personală și cu modul cum aceasta i-a influențat teoria. Capitolul 5 revede și critică contribuții adiționale jungiene la teoria clinică a traumei și capitolul 6 urmărește teoriile psihanalitice, concentrându-se asupra acelora care descriu structuri similare cu sistemul nostru defensiv din traumă.

Până la finalul părții I, cititorul ar trebui să aibă o idee despre cum funcționează mecanismele defensive diadice în lumea internă, văzute dintr-o multitudine de perspective teoretice, și de asemenea ar trebui să conștientizeze trăsăturile recurente, universale ale acestora. Având în vedere trăsăturile mitopoetice descrise în partea I, nu va fi nicio surpriză că aceste mecanisme defensive primordiale ale sinelui apar adesea în material mitologic, și demonstrația acestui fapt este scopul părții a doua a cărții. În aceste capitole, vom interpreta mai multe povești și un scurt mit, povestea lui Eros și Psyche (capitolul 8), pentru a arăta cum imageria personificată a sistemului de autoîngrijire apare în materialul mitologic. Cititorii neobișnuiți cu abordarea jungiană pot găsi ciudată o asemenea atenție acordată în domeniul psihologic mitologiei și folclorului, dar trebuie să ne aducem aminte, așa cum Jung a spus de multe ori, că *mitologia este locul unde psihicul „exista" înainte ca psihologia să îl facă un obiect de*

investigație științifică. Făcând paralele între descoperirile psihanalizei clinice și religiile străvechi și atrăgând atenția asupra acestor paralele demonstrăm cum lupta psihologică a pacienților contemporani (și a acelora dintre noi care încearcă să îi ajute) merge mai în profunzime în fenomenologia simbolică a sufletului uman decât sunt dispuse să recunoască discuțiile psihanalitice recente despre traumă sau „tulburările disociative". Nu toată lumea este ajutată de înțelegerea acestor paralele, dar unii oameni sunt, și pentru ei, acest mod „binocular" de a privi simultan fenomenele psihologice și religioase este echivalent cu a găsi un sens mai profund al suferinței lor, și acest fapt în sine poate fi vindecător. Nu este o întâmplare că disciplina noastră este numită „psihologie abisală", dar pentru ca psihologia să rămână profundă, adâncă, trebuie să rămână cu un ochi asupra vieții spirituale și asupra vicisitudinilor spiritului (incluzând manifestările sale întunecate) și acestea nu sunt nicăieri mai bine documentate decât în marele sisteme de simboluri al religiei, mitologiei și folclorului. În acest fel, psihologia și religia împărtășesc, cum s-ar spune, o preocupare comună: dinamica interiorității umane.

În capitolul 7, găsim sistemul nostru de autoîngrijire personificat în basmul fraților Grimm despre inocenta Rapunzel aflată sub paza protectoare, dar și persecutorie a vrăjitoarei, și explorăm unele dintre interpretările clinice despre cum să scoatem acest copil „psihologic" afară din turn. Capitolul 8 descrie o poveste despre o captivitate similară, adică povestea lui Eros și Psyche; iar în capitolul 9, explorăm o descriere foarte violentă a aspectelor întunecate ale Sinelui în basmul „Pasărea lui Fitcher", una dintre poveștile populare din ciclul Barbă Albastră. Capitolul 10 încheie cartea cu o analiză a poveștii scandinave despre Prințul Lindworm și accentuează rolul sacrificiului și deciziilor în rezolvarea mecanismelor defensive ale traumei. De-a lungul ultimelor capitole, implicațiile pentru tratamentul victimelor traumelor sunt întrețesute cu material mitologic. Concentrându-ne, în investigațiile care urmează, asupra lumii interne a traumei, în special asupra fanteziilor inconștiente, cum sunt ele ilustrate în vise, transfer și mitologie, vom încerca să onorăm realitatea sufletului în moduri în care literatura prezentă despre traumă eșuează să o

facă sau o face numai în mod secundar. Prin realitatea sufletului, înțeleg un tărâm intermediar al experienței care servește ca un ligament ce leagă interiorul de lumea exterioară prin intermediul proceselor simbolice care „dau sens". În experiența mea, un simț al realității psihologice este extrem de eluziv și dificil de menținut, chiar și pentru psihoterapeutul experimentat, deoarece înseamnă să rămâi deschis către necunoscut – către un mister care se află în centrul muncii noastre – iar acest lucru este foarte dificil, mai ales în domeniul traumei, unde revolta morală este atât de ușor de activat și cu aceasta, nevoia de a găsi răspunsuri simple.

În efortul de a plasa studiul prezent într-un context, trebuie să notăm că psihanaliza a început să studieze trauma cu aproape 100 de ani în urmă, dar apoi a suferit un fel de amnezie profesională asupra acestui subiect. În ultimii ani, sunt semne că profesia se reîntoarce la „paradigma traumei". Această renaștere a interesului pentru traumă a fost motivată de redescoperirea culturală a abuzurilor fizice și sexuale din copilărie și de interesul psihiatriei pentru tulburările disociative mai ales pentru tulburarea de personalitate multiplă și pentru tulburarea de stres posttraumatic. Din nefericire, cu foarte puține excepții, această literatură a ieșit din vederea autorilor jungieni[4]. Acest fapt este cu atât mai ciudat având în vedere modelul relevant al lui Jung asupra disociabilității psihicului și importanța acordată inseparabilității eu-Sine (individuare). Cred că ideile lui Jung despre lumea internă a psihicului traumatizat sunt în mod special importante pentru psihanaliza contemporană, în timp ce lucrul prezent asupra traumei cere o revizuire a teoriei jungiene. Această lucrare este un efort, pe de o parte, de a ilustra valoarea contribuțiilor lui Jung, în timp ce încearcă, pe de altă parte, să ofere anumite revizuiri teoretice ce au devenit necesare în opinia mea datorită descoperirilor cercetătorilor și clinicienilor care lucrează cu trauma, în special celor ale teoriei contemporane a relației de obiect și a psihologiei sinelui.

Cititorul trebuie să știe dinainte că limbajul prezentei investigații este definit de cel puțin două limbaje psihanalitice diferite și că argumentația se mișcă liber între acestea două. Pe de o parte, este teoria britanică a relațiilor de obiect – în special Winnicott – împreună

cu ceva din psihologia sinelui a lui Heinz Kohut și, pe de altă parte, este limbajul mitopoetic al lui C. G. Jung și al urmașilor săi. Consider ambele vocabulare esențiale pentru o înțelegere a traumei și a tratamentului său.

Unele dintre observațiile din aceste capitole au fost publicate în altă parte (Kalsched 1981, 1985, 1991) și altele au fost subiectul unor seminarii extinse la Institutul C.G. Jung din Zürich și la Centrul pentru Psihologie Abisală și Studii Jungiene din Katonah, New York. Dar implicațiile complete ale ideilor mele anterioare legate de o teorie a traumei și tratamentul ei nu mi-au devenit clare decât mai târziu. Chiar și așa volumul prezent trebuie considerat un material provizoriu – un efort preliminar pentru a aduce ceva lumină în întunericul imageriei inconștiente care alcătuiește lumea internă a traumei.

PARTEA ÎNTÂI

1

LUMEA INTERNĂ A TRAUMEI ÎN FORMA EI DIABOLICĂ

Când inocența a fost privată de drepturile ei, devine un spirit diabolic.
(Grotstein, 1984, 211)

În capitolul acesta și în următorul, voi prezenta o serie de viniete clinice și de comentarii teoretice pentru a explora fenomenologia unei figuri „daimonice", pe care am întâlnit-o în mod repetat în materialul inconștient al pacienților cu o istorie de traumă timpurie din copilărie. Cuvântul „daimonic" provine din *daiomai,* care înseamnă „a diviza" și inițial se referea la momente ale conștiinței divizate, așa cum se întâmplă în scăpările de limbă sau de atenție sau alte „răbufniri" dintr-un alt tărâm al existenței, pe care l-am putea numi „inconștient" (vezi von Franz 1980a). Într-adevăr, divizarea lumii interioare pare a fi intenția figurii pe care o urmărim. Termenul dat de Jung pentru aceasta a fost „disociere", și daimonul nostru *pare să personifice mecanismele defensive disociative ale psihicului în acele cazuri când trauma timpurie a făcut imposibilă integrarea psihologică.*

Cel mai bine pot aborda acest subiect împărtășind cu cititorul felul cum am devenit interesat de această temă. De-a lungul ultimilor douăzeci și cinci de ani am avut în analiză un număr de persoane care, după o perioadă inițială de creștere și îmbunătățire a stării lor psihologice, au ajuns la un fel de platou unde păreau că stagnează în terapie și, în loc să se facă mai bine ca rezultat al tratamentului, păreau să rămână prinși într-o „compulsie la repetiție" a comportamentului anterior terapiei, ceea ce îi făcea să se simtă învinși și

lipsiți de speranță. Aceștia erau indivizi care ar fi putut fi descriși ca „schizoizi", în sensul că suferiseră experiențe traumatice în copilărie, experiențe care le depășiseră sensibilitatea, adesea deosebită, și i-au obligat să se interiorizeze. Adesea lumile interioare în care aceștia se retrăseseră erau lumi asemănătoare copilăriei, bogate în fantezie, cu o notă melancolică. În acest „sanctuar al inocenței" asemănător unui muzeu, acești pacienți se agățau de niște rămășițe ale experiențelor lor din copilărie care fuseseră magice și foarte reconfortante la un moment dat, dar care nu se maturizaseră împreună cu celelalte părți din ei. Deși ei au venit la terapie din nevoie, nu doreau să se schimbe sau să crească în moduri care ar fi satisfăcut cu adevărat această nevoie. Pentru a fi mai precis, o parte din ei voia să se schimbe și o altă parte, mai puternică, se opunea acestei schimbări. Ei erau divizați din interior.

În cele mai multe cazuri, acești pacienți erau extrem de inteligenți, sensibili la persoane care au suferit datorită acestei sensibilități unele traume bruște sau cumulative foarte devreme în viață. Toți aceștia au devenit prematur autosuficienți în copilărie, rupând relațiile autentice cu părinții lor de-a lungul anilor de dezvoltare și având grijă de ei înșiși într-un cocon al fanteziei. Ei au avut tendința de a se vedea pe ei înșiși ca victime ale agresivității celorlalți și nu au putut să își mobilizeze capacitățile autoasertive eficiente când a fost nevoie să se apere sau să se individueze. Fațada lor exterioară de duritate și autosuficiență adesea ascundea o dependență secretă de care se simțeau rușinați, așa că în procesul de psihoterapie le-a fost foarte dificil să renunțe la sistemul lor personal de autoprotecție și să-și permită să depindă de o persoană reală.

Ceea ce mi-a devenit clar în mod gradat de-a lungul analizei viselor acestor pacienți a fost că ei erau prinși în ghearele unei figuri interioare a cărei gelozii îi izola de lumea exterioară, în același timp, atacându-i cu critici și abuzuri fără milă. Mai mult, această figură interioară era o „forță" atât de puternică, încât termenul *daimonic* părea o caracterizare foarte validă. Uneori, în visele pacienților mei, această figură interioară daimonică disocia violent lumea internă, atacând activ *eul* din vis sau o parte „inocentă" a sinelui cu care *eul* din vis se

identifica. Alte dăți, scopul său părea să fie încapsularea unei părți fragile, vulnerabile a pacientului, pe care o separa de realitate fără milă, ca și cum și-ar fi dorit să o ferească de alte agresiuni. În alte situații, ființa daimonică era un fel de înger păzitor care îngrijea și proteja partea copilăroasă a sinelui în interior, în timp ce o ascundea de lume, ca și cum ar fi fost ceva rușinos. Această figură putea juca un rol protector sau persecutor – uneori alternând între ele. Și pentru a complica și mai mult lucrurile, această imagine duală își făcea adesea apariția în ceea ce James Hillman a numit „tandem" (Hillman, 1983). Frecvent, nu apărea singură, ci era însoțită de un copil interior sau de un alt partener mai neajutorat sau vulnerabil. La rândul său, acest „copil" inocent avea un aspect dual – uneori era „rău" și „merita" persecuția, am putea spune, alteori era „bun" și primea protecție.

Pe scurt, aceste imagini duale înlănțuite împreună ca o structură internă alcătuiesc ceea ce eu numesc *sistemul arhetipal de autoîngrijire*. Așa cum sper să demonstrez în paginile ce urmează, avem motive să credem că această structură este un sistem intern universal al psihicului, sistem al cărui rol pare să fie apărarea și conservarea unui spirit personal inviolabil, aflat în miezul adevăratului sine al individului.

Întrebarea pe care am început să mi-o adresez a fost: „În ce fel figurile paznicului intern al acestui «sistem» și «clienții» săi copii vulnerabili s-au organizat în inconștient și când și-au extins ei puterea uimitoare asupra eului bine intenționat al pacientului?"

JUNG ȘI DISOCIEREA

Reacția normală a psihicului față de experiențele traumatice este să se retragă de la scena accidentului. Dacă retragerea nu este posibilă, trebuie ca o parte a psihicului să fie scoasă de acolo și, pentru ca aceasta să se întâmple, *eul*– altfel integru – trebuie să se scindeze în fragmente sau să se *disocieze*. Disocierea este o parte normală a mecanismelor defensive ale psihicului împotriva potențialului distructiv

al impactului traumei – așa cum Jung a demonstrat, cu mulți ani în urmă, cu experimentul său asociativ verbal (Jung, 1904). Disocierea este un truc pe care psihicul și-l face sie însuși. Aceasta permite vieții să continue, divizând experiența de nesuportat și distribuind-o către diferite compartimente ale minții și corpului, în special aspectelor inconștiente ale minții și corpului. Aceasta înseamnă că elementelor care în mod normal sunt integrate unitar (de exemplu, cunoașterea conștientă, afectele, senzațiile, imaginile) nu le este permis să se integreze. Experiența în sine devine discontinuă. Imageria mentală se poate separa de afecte sau atât afectele, cât și imaginile pot fi disociate de cunoașterea conștientă. Apar flashbackuri ale senzațiilor aparent deconectate de un context comportamental anume. Rememorarea istoriei de viață are lacune –persoana a cărei viață a fost întreruptă de traumă nu poate oferi o narațiune integrală a istoriei sale.

Pentru persoana care a trăit suferințe insuportabile, mecanismul psihologic defensiv al disocierii permite vieții exterioare să continue, dar cu un preț interior foarte mare. Trauma exterioară încetează și efectele sale pot fi demult uitate, dar sechelele psihologice ale traumei continuă să bântuie lumea interioară și chiar o fac, așa cum a descoperit Jung, în forma unor imagini care se organizează în jurul unui afect puternic – ceea ce Jung a numit „complexe încărcate afectiv". Aceste complexe tind să se comporte autonom ca ființe interioare înfricoșătoare și sunt reprezentate în vise ca dușmani atacatori, animale feroce etc. În singurul său eseu explicit despre traumă, Jung a spus:

> un complex traumatic aduce cu el disocierea psihicului. Complexul nu se află sub controlul voinței și din acest motiv posedă calitatea autonomiei psihice. Autonomia sa constă în puterea de a se manifesta independent de voință și chiar în opoziție directă cu tendințele conștiente: se impune tiranic asupra minții conștiente. Explozia de afecte invadează complet individul, vine către el ca un dușman sau ca un animal sălbatic. Am observat frecvent că afectul traumatic tipic este reprezentat în vise ca un animal sălbatic și periculos – o ilustrare șocantă a naturii sale autonome când este separat de conștiință. (Jung, 1928a: par. 266-7).

Natura și funcționarea acestor mecanisme disociative responsabile pentru formarea complexelor nu erau clare pentru Jung în experimentele sale timpurii, dar cercetări ulterioare cu pacienți suferind de așa-numitele tulburări disociative au arătat că nu este vorba de un proces pasiv, benign în care diferite părți ale minții devin deconectate și pierd orice legătură. De fapt disocierea pare să implice o cantitate mare de agresivitate – aparent implică un atac activ al unei părți din psihic asupra altor părți. Este ca și cum tendințele psihicului care în mod normal sunt integrative trebuie să fie întrerupte prin forță. Scindarea (clivajul) este o chestiune violentă – precum scindarea/diviziunea unui atom. Acesta este un fapt care în mod curios i-a scăpat lui Jung. Deși era conștient că un afect traumatic poate apărea în vise ca un „animal sălbatic", el nu a inclus afectele violente în înțelegerea sa asupra mecanismelor defensive primitive ale psihicului. Psihanaliza contemporană recunoaște că acolo unde lumea internă este plină de agresivitate violentă sunt prezente și mecanisme defensive primitive. Mai exact, acum știm că, *energia pentru disociere provine din această agresivitate.*

În materialul oniric din cazurile de mai jos este ilustrată natura violentă a acestor procese autoatacatoare disociative. În psihoterapia cu victimele traumei, pare că pe măsură ce experiența de neîndurat (traumatică) din copilărie, sau ceva ce seamănă cu ea în cadrul transferului, începe să apară în conștiință, o „forță" sau figură intrapsihică ce este prezentă în visele pacientului intervine în mod violent și disociază psihicul. Scopul diabolic al acestei figuri pare să fie acela de a împiedica eul din vis să reexperimenteze afectul de neconceput asociat cu trauma. De exemplu, în cazurile de mai jos, el „taie" capul visătorului cu un topor, împușcă o femeie neajutorată în față, îi dă să mănânce cioburi de sticlă unui animal neajutorat și păcălește eul vulnerabil neajutorat, ținându-l captiv într-un spital „diabolic". Aceste acțiuni par să fragmenteze experiența afectivă a persoanei în așa fel, încât să disperseze conștientizarea suferinței care a apărut sau care e pe cale să apară. De fapt, figura diabolică traumatizează lumea obiectelor interioare pentru a preveni retraumatizarea în lumea exterioară. Dacă această impresie este corectă, înseamnă că o imagine trauma-

togenă bântuie psihicul acestor pacienți, supervizând activitățile disociative, ceea ce ne reamintește de una dintre ipotezele timpurii ale lui Jung, și anume aceea că „fanteziile pot fi la fel de traumatizante în efectele lor ca și trauma reală" (Jung, 1912a: par. 217). Cu alte cuvinte, întregul efect patologic al traumei necesită un eveniment exterior *și un factor psihologic*. Trauma exterioară de una singură nu clivează psihicul. *Un agent psihologic interior – determinat de traumă – efectuează clivajul.*

EXEMPLU CLINIC: OMUL CU TOPORUL

Nu voi uita curând primul caz în timpul căruia aceste ipoteze au început să mi se contureze. Pacienta era o tânără artistă care, așa cum a arătat tratamentul mai târziu, suferise abuzuri fizice și sexuale din partea tatălui său alcoolic, care era singurul părinte în viață și pe care ea, în copilărie, l-a iubit foarte mult. Când această femeie a venit la prima programare la psihoterapie a sosit pe motocicletă, îmbrăcată în piele neagră și a petrecut întreaga oră condamnând-o cinic pe colega ei de cameră care se căsătorise recent și avea un copil. Ea era dură, condescendentă față de ceilalți, cinică în raport cu viața în general și cu o armură groasă împotriva conștientizării propriei ei suferințe. Tot ceea ce putea să recunoască drept dificultăți proprii erau o mulțime de acuze psihosomatice – dureri cronice de spate, crampe premenstruale care o împiedicau să lucreze, episoade de astm și simptome recurente asemănătoare epilepsiei, în care își pierdea cunoștința pentru câteva minute. Acestea au speriat-o suficient pentru a căuta ajutor. Viața sa interioară era bântuită de sentimente morbide că ar fi o persoană moartă în viață și era plină de o furie copleșitoare, portretizată în imagini de mutilare și dezmembrare. Aceste imagini de amputaților, brațe, mâini și capete ciopârțite apăreau spontan în lucrările sale artistice și toți, în afară de pacientă, erau îngroziți de ele.

Următorul vis a apărut cam la un an după începerea terapiei, imediat după o ședință în care această pacientă atât de autosuficientă și-a permis să se simtă mică și vulnerabilă, ca răspuns la plecarea mea în vacanța de vară. A fost un moment în care a lăsat

garda jos și cu un zâmbet cochet de adolescentă a recunoscut că îi va fi dor de mine și de ședința de terapie. În acea noapte, după ce mi-a scris o scrisoare lungă despre cum nu mai putea continua terapia (!) pentru că devenea prea „dependentă", a avut acest vis:

> Sunt în camera mea în pat. Dintr-odată realizez că am uitat să încui ușile apartamentului. Aud pe cineva care intră în clădire, merge până la ușa apartamentului meu –și apoi intră. Aud pași apropiindu-se de ușa camerei mele... apoi deschizând-o. Un om foarte înalt, cu o față albă ca de fantomă și cu găuri negre în loc de ochi, intră cu un topor. Îl ridică deasupra gâtului meu și îi dă drumul... Mă trezesc terorizată.

Interpretare și comentariu teoretic

Aici avem imaginea unei decapitări violente, o separare intenționată a minții de corp. Gâtul, ca o legătură integratoare, care le conectează, este pe cale să fie distrus. Camera în care visul a avut loc se afla în apartamentul pe care îl împărțea cu o colegă la momentul dat. De regulă, fiindu-i frică de întuneric, întotdeauna încuia de două ori această ușă înainte de a se retrage. Ușa exterioară neîncuiată era ușa apartamentului ei, dar și această ușă era verificată compulsiv de câte ori era singură acasă. În vis, omul-fantomă are acces, aparent, la ambele uși, așa cum și tatăl ei avusese acces nerestricționat la dormitorul unde ea dormea și de asemenea la corpul ei. Pe când avea numai opt ani, pacienta îi auzea adesea pașii apropiindu-se de camera ei, înainte de acele vizite sexuale regulate.

În mod clar, momentul ei de „slăbiciune" în cadrul transferului, din timpul orei de terapie, fusese echivalent cu faptul de a uita să încuie ușa în vis și formase o breșă în mijloacele ei uzuale de apărare. Prin această breșă intră un fel de „spirit al morții", o imagine de teroare – omul-fantomă, cu găuri negre în loc de ochi. Pacienta a recunoscut acest vis ca fiind o versiune a unui coșmar repetitiv din copilărie, în care era atacată de figuri amenințătoare. Dar de ce, m-am întrebat, a visat despre o imagine atât de oribilă chiar în noaptea în care s-a simțit deschisă emoțional și vulnerabilă în relație cu mine și cu terapia ei?

Păstrând ipotezele anterioare despre funcționarea sistemului de autoîngrijire, explicația pare destul de clară. Aparent, admiterea sentimentelor de dependență în ședința anterioară de terapie a fost trăită de anumite părți ale psihicului pacientei (omul-fantomă) ca o amenințare cumplită, amenințarea de a experimenta încă o dată suferința de nesuportat de a avea nevoie de un obiect exterior (tatăl ei) și această nevoie să-i fie respinsă într-un mod traumatizant. Cu alte cuvinte, sentimentele emergente pentru mine ale pacientei, în cadrul transferului, au fost legate asociativ cu devastarea trăită în copilărie – suferința de nesuportat pe care a trăit-o iubind cu disperare un om care o bătea și o abuza sexual. Pe măsură ce această „iubire" și dependență au ajuns în conștiință, asociate cu disperarea de neconceput din copilăria sa uitată, au declanșat o anxietate copleșitoare care, la rândul ei, a acționat mecanismele ei defensive disociative. Și astfel, era pe cale să cliveze această parte din ea și să părăsească terapia! Acest clivaj a fost apoi reprezentat în visul ei sub forma toporului folosit de figura criminală pentru a întrerupe legătura dintre corpul ei (unde multe dintre amintirile traumatice erau stocate) și mintea ei. Atunci, această figură reprezintă *rezistența* pacientei față de faptul de a re-experimenta sentimentele de dependență și, probabil, de a experimenta sentimente de vulnerabilitate în general. Ea reprezintă o a doua linie de apărare, când mecanismele defensive uzuale ale eului au fost învinse și s-au constelat niveluri de anxietate de neacceptat. Ca o figură cu adevărat daimonică, acest om-fantomă o va separa de sinele său întrupat și simțitor – în lume, pentru a o reține în „mintea" ei persecutorie, unde el ar avea control total asupra spiritului ei personal nerealizat. Acesta este scopul pervers al sistemului de autoîngrijire, când trauma timpurie de-a dreptul a frânt inima copilului de prea multe ori.

Sistemul de autoîngrijire și reacția autoimună a psihicului

În anii care au urmat după această experiență cu pacienta respectivă, am ajuns să cred că este aproape axiomatic faptul că în lumea internă a victimei traumei vom găsi asemenea personificări

diabolizate ale autoatacului și autoabuzului. În visele pacienților traumatizați pe care i-am analizat de-a lungul anilor, Trickster-ul diabolic a acționat după cum urmează: el sau ea a încercat să-i taie capul persoanei care visează cu un topor, a violat în mod brutal persoana care visează, i-a împietrit animalele de companie, a îngropat un copil de viu, a sedus pacientul pentru a primi favoruri sexuale sado-masochiste, a închis *eul* din vis într-un lagăr de concentrare, l-a torturat pe pacient zdrobindu-i genunchii în trei locuri, a împușcat o femeie frumoasă în față cu pușca și a fost autorul mai multor acte distructive al căror scop părea să nu fie altul decât să ducă *eul* terifiat al pacientului într-o stare de oroare, anxietate și disperare.

Cum înțelegem acest fapt? Este deja destul de rău că acest pacient neajutorat a suferit traume devreme în copilărie. Acum, psihicul său pare să perpetueze această traumă în fantezii inconștiente care îl inundă pe pacient cu o anxietate continuă, tensiune și frică – chiar și în somn. Care ar putea fi scopul posibil al unei asemenea autotorturi diabolice?

Indiciul pentru o posibilă înțelegere vine din derivarea cuvântului „diabolic" din grecescul *dia* (dincolo, de partea cealaltă) și *ballein* (a arunca), adică „a da deoparte, a separa". Din acestea derivă înțelesul comun al lui „diabolos", adică Diavolul, cel care taie calea, zădărnicește sau dezintegrează (disociere). Antonimul diabolicului este „simbolicul", din *sym-ballein*, însemnând „a pune laolaltă, a reuni". Știm că ambele procese – să separi sau să reunești – sunt esențiale pentru viața psihologică și că în activitățile lor aparent antagoniste, avem o pereche de contrarii care, atunci când sunt echilibrate în mod optim, caracterizează procesele homeostatice ale autoreglării psihicului. Fără „separare" nu am avea niciun fel de diferențiere și fără „reunire" nu ar fi nicio integrare sintetică într-un tot unitar mai cuprinzător. Aceste procese reglatorii sunt active în special la interfața tranzițională dintre psihic și realitatea exterioară – exact la granița la care mecanismul defensiv este necesar. Ne putem imagina această activitate de autoreglare *ca pe un sistem psihic de autoîngrijire, analog cu sistemul imunitar al corpului.*

La fel ca și în cazul sistemului imunitar al corpului, acest dinamism complementar dintre dezintegrare și reintegrare este implicat în mecanismele defensive aflate la granița dintre lumea exterioară și cea interioară și dintre conștiință și inconștient. Curenții puternici de afect care ajung în psihic din lumea exterioară sau dinspre corp trebuie să fie metabolizați în procese simbolice, transformați în limbaj și integrați în identitatea narativă a copilului în curs de dezvoltare. Elementele *non-eu* ale experienței trebuie să fie diferențiate de elementele *eu* și trebuie să fie respinse agresiv, în exterior, și ferm reprimate, în interior. În răspunsul la traumă, ne putem imagina că ceva nu funcționează bine cu aceste răspunsuri imune, în mod natural protective. Este aproape un adevăr universal în literatura despre traumă, acela că un copil care a fost abuzat nu își poate mobiliza agresivitatea pentru a elimina elementele toxice, nocive sau elementele *non-eu* ale experienței, în cazul tinerei noastre artiste, ura față de tatăl abuziv. Copilul nu este capabil să-și urască părintele iubit – în loc de aceasta îl identifică pe tată ca fiind bun și, printr-un proces pe care Sandor Ferenczi (1933) l-a numit „identificarea cu agresorul", copilul preia agresivitatea tatălui în lumea internă și *ajunge să se urască pe sine și propriile sale nevoi.*

Dacă aplicăm această analiză cazului nostru, putem vedea că, pe măsură ce nevoia vulnerabilă din cadrul transferului a început să apară, ura pacientei (acum amplificată de energia arhetipală) a atacat legăturile dintre corp și minte într-un efort de a tăia conexiunile afective. Totuși „terminatorul" cu fața albă și ochi negri din psihicul său, este mult mai mult decât tatăl introiectat. El este o figură primitivă, arhaică, arhetipală, personificând furia dezmembrantă a psihicului colectiv și, ca atare, reprezintă *latura întunecată a Sinelui.* Catalizatorul exterior pentru această figură interioară poate să fie tatăl personal, dar forța care distruge lumea internă este furia psihicului asemănătoare cu cea a lui Iahve. Din acest motiv, nici Freud și nici Jung nu au fost convinși că doar trauma era singura responsabilă pentru clivajul psihicului. Cel care în cele din urmă făcea cele mai grave ravagii era mai degrabă un factor psihologic intern – ca dovadă, diabolicul om cu toporul.

Ipoteze privind originea
Sinelui întunecat

De ce apare cu așa o regularitate sinele primordial ambivalent, atât luminos, cât și întunecat, bun și rău, în lumea internă – chiar și pentru pacienții care nu au suferit abuzuri fizice sau sexuale evidente? În cele ce urmează voi descrie pe scurt cum înțeleg această chestiune din punct de vedere al teoriei dezvoltării, în lumina experienței clinice cu pacienți precum tânăra noastră artistă cu lumea ei interioară teribilă.

Trebuie să pornim de la ideea că lumea internă a unui nounăscut este una în care stările de durere, agitație sau disconfort alternează cu stările de confort, satisfacție și siguranță, într-un asemenea fel încât, treptat, se construiesc două imagini ale sinelui și ale obiectului. Aceste reprezentări timpurii ale sinelui și obiectului tind să fie structurate în contrarii și să încarneze afecte contrarii. Unul este „bun", celălalt „rău"; unul este iubitor, celălalt plin de ură și așa mai departe. În starea lor originară, afectele sunt primitive și arhaice, precum furtunile vulcanice, disipându-se rapid sau făcând loc contrariului lor, în funcție de natura mediului înconjurător. Afectele agresive, negative tind să fragmenteze psihicul (disociere), pe când afectele pozitive, liniștitoare, care acompaniază medierea adecvată a mamei, au efectul de a integra aceste fragmente și de a instala echilibrul homeostatic.

Capacitățile de mediere care mai târziu devin eul sunt, la începutul vieții, investite complet în obiectul matern care servește ca un fel de organ extern metabolizator pentru experiențele bebelușului. Prin intermediul empatiei sale, mama simte agitația copilului, îl ia în brațe și îl liniștește, îl ajută să numească și să dea formă acestor stări emoționale și să restabilească echilibrul homeostatic. Cum aceasta se repetă de-a lungul timpului, psihicul se diferențiază gradual și copilul începe să își conțină afectele, adică să dezvolte un *eu* capabil de a experimenta emoții puternice și de a tolera conflictele dintre emoții. Până când se întâmplă acest lucru, reprezentările de sine și ale

obiectelor în cazul copiilor mici sunt scindate, arhaice și tipice (arhetipale). Obiectele interioare arhetipale sunt numinoase, copleșitoare și mitologice. Ele există în psihic ca antinomii sau contrarii care se întâlnesc gradual în inconștient și formează unități duale, alternativ extatice sau terifiante, cum ar fi Mama Bună și tandemul ei, Mama Teribilă. Printre multe asemenea *coincidenta oppositora*, în adâncurile inconștientului există un arhetip central care pare să reprezinte însuși principiul unității în cadrul elementelor opuse ale psihicului și care ia parte la dinamismul lor vulcanic. Acest agent organizator central al psihicului colectiv este ceea ce Jung a numit arhetipul Sinelui, atât luminos, cât și întunecat. Este caracterizat de o extraordinară numinozitate și o întâlnire cu el poate implica fie izbăvire, fie dezmembrare, în funcție de ce parte a numinozității Sinelui este experimentată de *eu*. Ca „unitate a unităților", Sinele reprezintă imaginea lui Dumnezeu în psihicul uman, deși Dumnezeul întrupat în Sine este primitiv, un *misterium tremendum*, combinând atât iubirea, cât și ura, este Iahve din Vechiul Testament. Până când eul nu se dezvoltă, Sinele unificat nu se poate actualiza – dar odată constelat, el devine „baza" pentru eu și „ghidul" său în dezvăluirea ritmică a potențialului înnăscut al personalității individuale. Michael Fordham (1976) a descris această situație sub forma ciclului de-integrare/re-integrare al Sinelui.

În cadrul dezvoltării psihologice sănătoase, totul depinde de o umanizare și integrare gradată a contrariilor arhetipale inerente Sinelui, pe măsură ce bebelușul și copilul se luptă cu experiențe tolerabile de frustrare (ură), în contextul unei relații primare suficient de bune (nu perfecte). Agresivitatea nemiloasă a copilului nu distruge obiectul său și el poate să elaboreze, ajungând la vinovăție, reparație și ceea ce Klein a numit „poziția depresivă". Totuși, atunci când copilul traumatizat are experiențe intolerabile în lumea obiectelor, latura negativă a Sinelui nu se personalizează (umanizează), ci rămâne arhaică. Lumea internă continuă să fie amenințată de o figură diabolică inumană. Energiile agresive, distructive, de obicei disponibile pentru adaptarea la realitate și pentru mecanisme defensive sănătoase împotriva obiectelor toxice din afara sa – sunt direcționate înapoi către lumea internă. Aceasta conduce la o continuare a traumei

și abuzului de către obiectele interioare mult după ce activitatea exterioară persecutorie s-a oprit. Ne întoarcem acum la un al doilea caz, în care o asemenea persecuție interioară este foarte clar ilustrată.

DOAMNA Y ȘI CEL CARE ÎMPUȘCĂ

Doamna Y, o femeie atractivă, plăcută, împlinită profesional, în jurul vârstei de șaizeci de ani, a căutat terapia datorită unei depresii generalizate și a faptului că o parte a sa era reținută în toate relațiile sale – lăsând-o cu un sentiment subiacent de singurătate. Din terapia ei anterioară, știa că rădăcinile acestei probleme „schizoide" erau adânc îngropate undeva într-o copilărie despre care nu avea aproape nicio amintire fericită. Povestea ei arăta o situație familială de sărăcie emoțională în mijlocul luxului material. Mama ei narcisică, deja atașată simbolic de primul ei născut, un băiat de trei ani cu leziuni cerebrale, nu i-a acordat pacientei decât foarte puțină atenție sau deloc și nu a atins-o niciodată, cu excepția momentelor de hrănire, caracterizate de o rutină rigidă, și de învățare la oliță. Când pacienta avea doi ani, s-a născut și o soră mai mică. Orice formă de viață emoțională pe care Doamna Y ar fi putut să o primească în această familie a primit-o de la o serie de asistente și bone. Își amintea că în compania acestora ea plângea, făcea crize de furie, scuipa și se revolta. Nimic din toate acestea nu se întâmpla în compania mamei ei; dimpotrivă, mama era de neatins – absentă –, angajată cu ceilalți doi copii sau cu tatăl lor. Un coșmar repetat din copilărie o înfățișa pe mama pacientei privind indiferentă pe verandă, în timp ce pacienta era călcată de un camion pe aleea din fața casei ei.

Tatăl pacientei, pe care ea îl adora, era preocupat cu afacerea sa. El părea să o prefere pe sora ei mai mică (de asemenea preferata mamei) și, altfel, orbita în jurul mamei narcisice și controlatoare. Deși el a avut grijă de pacientă când ea era bolnavă și a petrecut timp exclusiv cu ea, el era în același timp cuprins de atacuri de furie terifiante. Când Doamna Y avea opt ani, tatăl ei a dezvoltat o boală

cronică și a rămas la pat acasă timp de șase ani, până când a murit. În timpul acestor ani, pacientei i-a fost frică să nu îl deranjeze. Toate emoțiile din jurul morții sale –și chiar realitatea bolii înseși – au fost negate. Rezultatul a fost că pacienta nu a putut niciodată să își facă cunoscute nevoile sau sentimentele în fața niciunuia dintre părinți, de-a lungul întregii copilării. Să ai o copilărie în care nu-ți poți exprima nevoile în fața principalelor persoane care te îngrijesc este echivalent cu a-ți pierde copilăria cu totul, și aceasta a fost experiența Doamnei Y. Ea s-a retras într-o experiență interioară de fantezii inconștiente, convinsă că o „răutate" insondabilă a condamnat-o să sufere în această lume. Pentru motive necunoscute ei, se simțea rușinată cronic și, în ciuda eforturilor ei constante de a le face pe plac oamenilor prin realizările școlare considerabile, nu a simțit niciodată că a făcut pe cineva foarte fericit.

Anestezia naturală a psihicului față de „traumele cumulative" într-o copilărie ca aceasta, îi face pe cei mai mulți dintre pacienți incapabili să își amintească evenimente traumatice specifice, cu atât mai puțin să le trăiască la un nivel emoțional în timpul analizei. Acesta era și cazul Doamnei Y. Am vorbit *despre* neajunsurile de la începutul vieții sale, dar nu am putut să le recuperăm *în mod experiențial.* Adesea, în experiența mea, până când un aspect al situațiilor traumatice timpurii nu emerge în cadrul *transferului,* analistului și pacientului nu li se acordă acces emoțional la problema reală. În continuare, doresc să relatez un asemenea incident.

Într-o zi, când se afla în casa mamei sale, Doamna Y a găsit niște filme vechi, înregistrate pe vremea când avea doi ani. Într-unul dintre filme, făcut la o petrecere a familiei, s-a văzut pe sine la doi ani, slabă, plângând și alergând disperată de la o pereche de picioare la alta, uitându-se în sus și implorând să fie ajutată și fiind ignorată și apoi grăbindu-se către o altă pereche de picioare unde se ruga din nou, până când într-un final copleșită de durere și furie, a fost târâtă de către bonă în țipete și agitație. La ședința de terapie din următoarea zi. Doamna Y a povestit toată întâmplarea în felul ei lipsit de pasiune, împărtășindu-și tristețea cu umor și sarcasm. În interior părea foarte supărată. Pentru a nu pierde ocazia, oferită de această întâmplare, de

a avea acces la sentimente puternice din copilăria sa, am propus să programăm o ședință specială în care să vizionăm filmul împreună. În mod evident încântată, dar jenată de această ofertă (nu mai auzise de așa ceva în terapie) și protestând că nu ar fi putut să abuzeze de timpul meu astfel, oferind diferite motive pentru care ar fi prea mult să ceară așa ceva etc., a acceptat totuși și am stabilit o ședință suplimentară.

Cum era de așteptat, această nouă situație a fost cumva ciudată atât pentru ea, cât și pentru mine, dar după ce am râs și am glumit pe această temă, s-a relaxat și am vorbit despre diferitele persoane din film, în timp ce ne apropiam de momentul pe care îl descrisese și apoi, împreună, am fost martorii traumei oribile și disperării capturate pe film cu cincizeci și cinci de ani în urmă. Am vizionat această parte încă o dată și în timpul acestei a doua vizionări, Doamna Y a început să plângă. Și eu m-am trezit cu ochii plini de lacrimi, ceea ce, din câte mi-am putut da seama, pacienta nu a observat. Doamna Y și-a reluat postura repede, dar apoi a început din nou să plângă și împreună ne-am luptat cu acest amestec de durere autentică și empatie pentru copilul disperat care a fost și eforturile ei de a se mobiliza și de a fi puternică, cu remarce despre slăbiciunea și isteria ei, împreună cu eforturi ciudate de a mă asigura că era în regulă și că va pleca în curând. În ședința următoare, de-a lungul a multe momente stânjenitoare de liniște a procesat ceea ce se întâmplase. „Ai devenit o persoană umană", a spus ea, „te neutralizasem până când te-ai oferit să vezi filmul cu mine și apoi am văzut lacrimile tale. Prima mea reacție a fost: «O, Doamne, nu am vrut să fac asta, să te supăr, te rog, nu o să mai fac!» – ca și cum faptul de a te fi afectat în orice fel era ceva groaznic. Dar în secret am fost încântată și foarte atinsă. Ai fost atât de uman! Nu puteam să îmi revin!" a continuat. „Îmi tot spuneam din nou și din nou: «L-ai afectat! L-ai afectat! Îi pasă de tine!» M-a atins foarte mult. N-o să uit niciodată acea ședință! A fost ca un început nou. Toată armura mea a căzut. Am stat seara până târziu și am scris despre asta în jurnalul meu". Dar în aceeași noapte, Doamna Y a raportat un vis alarmant. În acest vis, o figură de bărbat pe care o

cunoșteam din visele anterioare, și-a făcut din nou apariția. Aici este visul pe care l-a povestit:

> Scena este întunecată cu multe figuri masculine șterse bântuind în umbră. Culorile sunt în tonuri de sepia. Trebuia să aibă loc o reuniune plăcută și mult așteptată între două femei. Poate sunt surori care au fost separate de mult timp. Sunt într-o dispoziție fericită, anticipativă, și aștept într-un hol care dă înspre o scară dublă și un balcon. Prima femeie apare la parter. Poartă un costum incredibil de strălucitor, verde intens. Dintr-o dată, o figură ștearsă, un bărbat sare din spatele unei draperii și o împușcă în față cu o pușcă. Ea cade, culorile sunt surprinzătoare: verde intens și roșu sângeriu. Cealaltă femeie dornică să își vadă prietena apare intrând din stânga în balcon. Ea este îmbrăcată în roșu intens. Se apleacă peste balcon ca să vadă corpul verde/roșu. Șocul ei este enorm. De durere, vomită sânge roșu și cade pe spate.

Reacția principală a pacientei la acest vis a fost una de oroare și repulsie. Nu putea înțelege acest vis în lumina experienței din timpul ședinței de terapie, deși știa că era cumva legată. Lucrând cu visul, am început să anticipez reuniunea plină de bucurie dintre surori și am rugat-o să asocieze ceva la acest sentiment. Nu a spus nimic. Atunci, suspectând că ea evită sentimentul transferențial de comuniune din ședința precedentă, m-am întrebat cu voce tare dacă nu cumva era într-un mare conflict legat de faptul de a permite sentimentelor sale pentru mine, apărute în ședința anterioară, să iasă din nou la suprafață sau chiar să le facă loc în interiorul ei. Ea s-a înroșit și a fost de acord că e posibil să fie așa. Apoi a început să se apropie de acea parte a ei care minimaliza și nega cu condescendență acest sentiment (persoana cu pușca). Vocea sa negativă și înfricoșătoare îi vorbea uneori cu fraze cum ar fi: „Toate astea sunt niște porcării – sentimentele lui nu erau reale – erau doar o tehnică – oricum e doar o relație de afaceri – te conduce la ușă și apoi vine următoarea persoană pentru același tratament".

Au apărut și alte asocieri. Cruzimea persoanei cu pușca ca răspuns la o reconectare mult dorită îi amintea de o figură masculină din trecut, dintr-un vis din anul anterior, care omorâse cu cruzime, fără milă, o creatură primitivă asemănătoare unei caracatițe, ce

încerca la rândul ei să intre în contact. Ea a fost de părere că scara dublă și balconul creau o formă ca un uter, în timp ce verdele și roșul îi aminteau de Crăciun, ceea ce îi amintea de pictura lui Rubens, *Masacrul inocenților*, care îl reprezintă pe regele Irod gelos, încercând să îl omoare pe copilul Cristos, trimițându-și soldații să ucidă toți băieții mai mici de doi ani. Acest eveniment biblic a stricat întotdeauna pentru ea parțial povestea Crăciunului și a umplut-o de frică ori de câte ori auzea povestea sau vedea pictura lui Rubens. De asemenea, a menționat că roșul și verdele sunt culori complementare – dacă închizi ochii după ce ai văzut-o pe una dintre ele, imaginea interioară este complementul ei. În final, și-a amintit că fusese o fetiță cu părul de un roșcat intens și că mama ei nu o lăsase niciodată să poarte roșu.

Uitasem visul ei anterior, așa că l-am căutat. Apăruse în urmă cu șase luni, într-o perioadă în care tocmai întâlnise un bărbat interesant și se implicase emoțional și sexual într-o relație cu el. Nu am analizat acest vis, dar notițele mele indicau că ea era foarte încrezătoare în legătură cu această nouă relație și încântată de retrezirea sentimentelor ei sexuale. În noaptea de după prima lor întâlnire avusese visul cu caracatița, pe care-l redau mai jos:

> Stau întinsă în patul copilăriei mele. Țip de frică pentru că am avut un coșmar. Aud o șoaptă foarte înceată spunând că am fost auzită de cineva. Mă simt teribil de vinovată pentru că am trezit sau am întrerupt acea persoană. Apoi, cumva legat cu această scenă, un tomberon mare s-a vărsat. În el este o creatură vâscoasă asemănătoare unei caracatițe. La început sunt dezgustată de această ființă, dar apoi încep să mă joc cu ea. Lovesc podeaua cu degetele în fața tomberonului și din el ies afară jucăușe tentaculele ei – ca un pisoi –și ating creionul pe care îl țin în mână. În acest moment, doi bărbați intră în scenă. Unul poartă ochelari închiși cu lentile reflectorizante. Și-i dă jos, macină lentilele și i le dă de mâncare acestui animal, încât el să aibă o moarte lentă și dureroasă. Sunt îngrozită de această cruzime. Mă întorc cu spatele.

Interpretare și comentarii teoretice

Aici avem două evenimente relaționale importante, încărcate de afect, din viața Doamnei Y – unul legat de relația de transfer și celălalt

legat de noul ei iubit – urmate de „declarații" dramatice ca răspuns din partea inconștientului: o împușcătură în fața femeii îmbrăcate în verde care era pe cale să se reunească cu sora ei de mult pierdută, pe de o parte, și omul crud care hrănește cu cioburi caracatița, pe de altă parte. Pacienta observă că visul cu cel care împușcă a oripilat-o atât de tare, încât se simțea amorțită și cu greu își putea aminti evenimentele din ședința precedentă. Cu alte cuvinte, visul însuși a fost o traumă și a avut același efect ca o traumă din viața reală, adică disocierea de afect. Aceasta părea o retraumatizare în fantezie. De ce, m-am întrebat, ar face visul așa ceva?

Considerații din perspectiva teoriei dezvoltării

Pentru a înțelege mai bine trebuie să ne întoarcem la situația ei din copilărie. Din vizionarea filmului și din amintirile ei, pacienta și cu mine eram deja conștienți că toate nevoile sale care depindeau de ceilalți fuseseră negate în copilărie. Având în vedere faptul că, prin definiție, copilăria este o perioadă de dependență, aceasta însemna că pacienta mea fusese făcută să se simtă vinovată în mod repetat pentru propriile sale nevoi și fusese frustrată în mod repetat până la punctul la care începeau crizele sale de furie. Nici acestea nu erau tolerate, așa că rezultatul a fost o scindare în lumea sa interioară, unde furia pe care o simțea față de părinții neglijenți era folosită pentru a reprima dependența sa și starea de a avea nevoie de ceilalți, față de care chiar și ea însăși devenise acum intolerantă. Așadar, energiile agresive ale psihicului sunt întoarse împotriva aspectelor dependente și avem un mediu intern unde autoatacurile asupra nevoilor legate de ceilalți sunt evenimente recurente. Acest atac intern devine ceea ce Bion (1959) a numit „atac împotriva legăturilor" și, astfel, energiile agresive arhetipale se manifestă cu furie în psihic, pe care îl dezmembrează *pentru ca eul să nu-și mai simtă propria suferință.*

Când conexiunile sunt atacate în lumea internă, procesul natural de integrare simbolică nu poate avea loc. Psihicul nu poate metaboliza propria sa experiență și nu îi poate atribui o semnificație. Este ceea ce a vrut să spună Winnicott, când a declarat că trauma severă nu poate fi cuprinsă în sfera iluziei simbolice sau a omnipotenței

copilului (Winnicott, 1965: 145). Vedem această problemă ilustrată în visele soldaților care suferă o traumă violentă în război – cum ar fi un soldat care îi oferă un foc pentru o țigară camaradului său din tranșee și vede cum acestuia îi este zburat capul de către un lunetist. Coșmarurile acestor soldați sunt pure repetiții ale evenimentului insuportabil (vezi Wilmer, 1986). Psihicul nu poate să simbolizeze ceva ce este insuportabil decât mult mai târziu. Încet, dacă un asemenea eveniment poate fi povestit și repovestit, visele încep să simbolizeze experiența până când în cele din urmă, aceasta este metabolizată. Dar pentru traume repetate, insuportabile, din copilărie, este nevoie să intre în joc sistemul defensiv arhaic, iar acest sistem anihilează arhitectura lumii psihice interne. Experiența este golită de sens. Gândurile și imaginile sunt disociate de afect. Starea care rezultă este ceea ce Joyce McDougall (1985) a numit „alexitimie"* sau absența cuvintelor care să descrie sentimentele.

Procesul poate fi imaginat ca analog unui transformator electric din casă. Dacă intră în circuit prea multă electricitate, adică mai mult decât poate suporta rețeaua fără să se ardă, atunci sar siguranțele și conexiunea cu lumea de afară este anihilată. Dar în cazul psihicului, procesul este mai complicat pentru că acolo există două surse de energie – atât lumea externă, cât și lumea internă, din inconștient. Astfel, când siguranțele circuitelor psihologice „sar", ambele lumi sunt deconectate. Persoana trebuie să fie apărată împotriva stimulărilor periculoase din lumea externă, dar și de acele nevoi și dorințe care răsar din adâncuri, din interior.

Rușinea și autoatacul

Așa cum interpretez eu acest material, se pare că oferta mea de a avea o ședință specială, precum și lacrimile mele empatice ca răspuns la filmul pe care l-am vizionat, au deschis accesul către un

*Dereglare a proceselor emoționale și cognitive în care persoana are dificultăți să-și recunoască propriile emoții și posedă o capacitate de fantazare redusă, încât se preocupă numai de amănuntele vieții cotidiene, fără un simț al direcției sau al scopului. Alexitimia se întâlnește frecvent la persoanele care au fost mult timp dependente de droguri și la cele cu tulburări psihosomatice. (n.t.)

nivel al nevoii sau dorinței în cadrul transferului și, pe de altă parte, către sentimentele ei inconștiente de *rușine legată de a avea aceste nevoi* (a simțit că era „rea", „slabă" etc.), sentimente care nu-și mai făcuseră până atunci prezența în analiză. Ea fusese la început teribil de rușinată pentru că m-ar fi „supărat" cu comportamentul ei „rău", cu nevoile și lacrimile ei. (Măsura sentimentelor de rușine ale pacientei apare în visul cu caracatița sub forma vinei de a fi fost auzită și de a fi trezit pe cineva cu țipătul ei.) Și cu toate acestea, propria mea autodezvăluire neintenționată, exprimarea emoțiilor (lacrimile mele), i-a redus rușinea și i-a ușurat trăirea propriei vulnerabilități „rele".

Totuși, pentru toate acestea s-a plătit un preț, și aici visul prezintă o imagine mai completă asupra stării ei intrapsihice. Se pare că o figură internă foarte importantă, asociată cu rușinea ei, nu a apreciat expunerea vulnerabilității și, posibil, a interpretat-o greșit ca pe un semnal de retraumatizare imanentă. Cu alte cuvinte, probabil evenimente traumatice din trecut au fost precedate de sentimente de vulnerabilitate și, acum, cincizeci și cinci de ani mai târziu, recurența unei asemenea vulnerabilități a servit ca un avertisment pentru gardianul cu pușca că trauma ar putea apărea din nou. Aceasta ar fi de nesuportat, așa că figura diabolică disociază *eul* de afectul emergent (explozia împușcăturii).

Dacă înțelegem „uciderea" din vise ca pe o obliterare a conștienței sau ca pe o disociere profundă, atunci vedem că psihicul persoanei traumatizate nu poate tolera expunerea acelei reprezentări parțiale de sine vulnerabile, așa cum s-a întâmplat (aparent) în situația traumatică originală. Rușinea umilitoare inițială trebuie să fie evitată cu orice preț. Acest preț înseamnă totuși separarea de influența potențial „corectivă" a realității. Aici vedem cum sistemul de autoîngrijire a psihicului o ia razna.

La fel ca și sistemul imunitar al corpului, sistemul de autoîngrijire își îndeplinește funcția atacând activ ceea ce consideră a fi elemente „străine" sau „periculoase". Părțile vulnerabile ale experienței sinelui din realitate sunt văzute exact ca asemenea elemente „periculoase" și sunt atacate corespunzător. Aceste atacuri servesc la subminarea încrederii în relațiile cu obiecte reale și conduc pacientul și mai adânc

în fantezie. Şi la fel cum sistemul imunitar poate fi adus în situaţia de a ataca însăşi viaţa pe care încearcă să o protejeze (bolile autoimune), în acelaşi fel sistemul de autoîngrijire al psihicului poate ajunge în situaţia de a se transforma într-un „sistem de autodistrugere", care transformă lumea internă într-un coşmar al persecuţiei şi autoatacului.

Atât visul cu împuşcătura, cât şi cel cu caracatiţa asociat lui oferă o mărturie elocventă despre autoatacurile anihilante suferite de pacientă, în timp ce încerca să se îndrepte spre un obiect real din lumea externă, cu speranţa împlinirii unei nevoi. Mulţi analişti ar interpreta aceste figuri ca „introiecţii ale agresorului" (deşi în acest caz nu a existat doar un singur agresor) sau poate ca pe introiecţii ale sadismului mamei sau „animus negativ". Ar fi mai corect să spunem că aceşti ucigaşi malitioşi *mai degrabă au captat nivelul mitologic al experienţei ruşinii din copilăria pacientei.* Imaginea care rezultă este un *obiect intern arhetipal,* o trăsătură a lumii interioare a traumei pe care numai înţelegerea arhetipală o poate cuprinde în mod adecvat.

În visul cu împuşcătura, speranţa reînnoită a Doamnei Y în legătura cu transferul a fost simbolizată de reîntâlnirea mult aşteptată dintre cele două femei, pe care le-aş interpreta ca pe aspecte complementare ale identităţii sale feminine (verde, culoarea vieţii vegetative, şi roşu, culoarea sângelui, sunt ambele simboluri ale energiei vitale), despre care visul spune că le era dat să fie împreună, dar care fuseseră separate anterior (o disociere timpurie de mamă în copilăria mică?). Această reîntâlnire, spune visul, urma să aibă loc într-o încăpere asemănătoare unui uter (cele doua scări şi balconul), indicând o retrezire a mediului matern conţinător, probabil în cadrul transferului. Răspunsul inconştientului la această reconectare anticipată este şocant – o „moarte" traumatică a figurii vulnerabile ce căuta contactul (femeia în verde).

Chiar şi în asocierile sale cu roşul şi verdele Crăciunului (masacrarea inocenţilor de către regele Irod), emerge aceeaşi temă: potenţialul unei noi vieţi este spulberat de un „principiu guvernator masculin" care nu poate tolera să-i fie ameninţat puternicul control de către copilul miraculos de lumină. În mod similar, în visul cu caracatiţa

(de asemenea apărut cu ocazia unei noi relații dorite), partea sinelui lipsită de apărare, arhaică și „dezgustătoare" din tomberon se întinde „ca un pisoi" pentru a intra în contact. Din nou acesta este semnalul pentru apariția imaginii masculine sadice, violente care apare în momentul critic pentru a aduce moartea în vis și anihilează în mod traumatic procesul de „stabilire a contactului". Este interesant că el face acest lucru folosind cioburi ale unei lentile „polarizate" – rămășițe fragmentate ale unei lentile care îi permite lui să vadă „afară", dar nimănui să vadă „în interior". Având în vedere că, literalmente, conștiința înseamnă „să cunoști împreună cu un altul", ucigașul nostru de caracatiță poate fi considerat un fel de factor anticonștiință din psihic. Persoana care visează „întoarce spatele" scenei, adică se disociază de violența acestui proces interior. Nu poate să „îl privească".

Trauma și compulsia la repetiție

Cu o asemenea figură sadică, înfricoșătoare, bântuind prin psihicul său, desigur că nu a fost o surpriză, când, după o seară romantică împreună cu noul său prieten, Doamna Y a avut dificultăți să continue relația, în ciuda interesului inițial pentru acest domn. Ea simțea în interior rezistențe mari, pe care nu și le putea explica, dar care, am putut să descoperim ulterior, reprezentau rezistențele sale de a fi reexpusă unei potențiale rușini care-și avea originea în trauma sa „uitată" din copilărie. Era ca și cum psihicul său își „amintea" un eveniment similar de neconceput din trecutul îndepărtat.

Cititorul va nota că aceste presupuneri referitoare la pericolele care vin odată cu speranța pentru o nouă viață sau o nouă relație par a fi aceleași presupuneri pe baza cărora operează terminatorii interni ai pacientei. Cu alte cuvinte, ucigând propriul ei sentiment de speranță, pacienta acționează ca și cum s-ar „identifica cu agresorul" din ea însăși – ca și cum ar fi „posedată" de acesta. În acest fel, lumea internă persecutorie, plină de anxietate a traumei este recapitulată în viața exterioară și victima traumei este astfel „obligată să repete" comportamentul de autosabotare.

Atât de devastatoare este natura ciclului traumei și astfel de rezistențe ridică în fața psihoterapiei! Pe măsură ce Doamna Y si cu mine am lucrat către rezolvarea „complexului traumei", ne-am întâlnit din nou și din nou cu ciclul speranță, vulnerabilitate, teamă, rușine și autoatac care ducea întotdeauna către repetarea predictibilă a depresiei. Fiecare moment de intimitate sau de realizare personală constituia o ocazie pentru daimonul său să-i șoptească că totul îi va fi luat sau că nu merita ceea ce i se întâmpla, sau că era o impostoare și că în curând avea să fie umilită. Din fericire, am reușit să lucrăm asupra acestui ciclu în intimitatea relației de transfer / contratransfer și astfel am putut să „prindem" daimonul cu trucurile sale în schimbările de moment ale stărilor afective din timpul ședințelor de psihoterapie.

Fără conștientizarea care nu poate apărea decât în urma unui asemenea proces de lucru analitic, lumea internă a traumei cu procesele sale defensive arhetipale se reproduce în viața exterioară a pacientului (compulsia la repetiție) într-un mod pe care Freud l-a numit corect *daimonic*. În limbajul lui Jung, am putea spune că situația traumatică inițială a pus supraviețuirea personalității într-un asemenea pericol, încât aceasta nu a fost reținută într-o formă *personală*, aptă de a fi rememorată, ci numai într-o formă arhetipală, *daimonică*. Acesta este stratul colectiv sau „magic" al inconștientului și nu poate fi asimilat de către *eu* decât după ce a fost „încarnat" într-o interacțiune umană. Ca dinamică arhetipală, el „există" într-o formă care nu poate fi reprezentată de *eu decât ca o experiență a retraumatizării*. Sau, altfel spus, repetarea inconștientă a traumatizării în lumea internă, care se desfășoară la nesfârșit, trebuie să devină o traumatizare *reală* cu un obiect real pentru a putea „descuia" sistemul intern.

De aceea, este foarte important ca dinamica transfer/contratransfer să fie monitorizată cu grijă în lucrul cu traume severe. Pacientul dorește sa depindă de terapeut, să renunțe la sistemul de autoprotecție și să se facă bine, dar sistemul în sine este mult mai puternic decât eul – cel puțin inițial, și astfel pacientul invariabil rezistă exact acelei capitulări față de procesul care ar putea restaura un sentiment de vitalitate și

spontaneitate. A responsabiliza pacienții pentru aceste rezistențe este o greșeală regretabilă, nu doar din punct de vedere tehnic, dar și structural și psihodinamic. Pacientul deja se simte învinovățit pentru ceva „rău" din el, nenumit, astfel că interpretările care accentuează evitarea responsabilității sau trecerea la act întăresc convingerea pacientului că a eșuat din nou. Sub multe aspecte, nu „ei", pacienții, sunt cei care rezistă procesului, la nivelul eului. Mai degrabă, psihicul lor este un teren de luptă pe care se războiesc pentru spiritul personal traumatizat forțele titanice ale disocierii și integrării. Pacientul trebuie desigur să devină conștient și mai responsabil față de relația cu mecanismele sale defensive tiranice, dar această conștientizare trebuie să includă realizarea cu umilință a faptului că mecanismele defensive arhetipale sunt mult mai puternice decât eul.

Proeminența mecanismelor defensive arhetipale explică de ce „reacția terapeutică negativă" este un factor atât de întâlnit în lucrul cu acești pacienți. Spre deosebire de pacientul psihanalitic obișnuit, trebuie să ne reamintim că pentru persoana care poartă cu sine o experiență traumatică disociată, integrarea sau totalitatea este inițial experimentată ca fiind cel mai rău lucru cu putință. Acești pacienți nu experimentează o creștere a puterii sau o funcționare îmbunătățită când afectul reprimat al experienței traumatice este adus pentru prima data în conștiință. Ei devin amorțiți sau se scindează sau trec la act sau somatizează sau abuzează de substanțe. Propria lor supraviețuire ca entități coezive a depins de operații primitive disociative, care rezistă integrării traumei și a afectelor ei asociate – chiar până în punctul de a divide eul în personalități parțiale. Lucrul analitic cu acești pacienți trebuie așadar să includă tehnici mai blânde decât interpretările uzuale și reconstrucțiile pe care le considerăm transformative în analiză. Trebuie acordată mare atenție creării unui spațiu fizic sigur și unui mediu interpersonal sigur, în interiorul cărora visele și fanteziile să poată emerge și să poată fi analizate într-un mod mai jucăuș, deschis oricărui rezultat, decât permite interpretarea analitică uzuală. Toate formele de așa-numite psihoterapii expresive sunt extrem de utile în acest scop și adesea acestea vor deschide afectul traumatic mult mai repede decât explorarea pur verbală.

Întorcându-ne la cazul nostru, merită menționat că în loc de disociere (întoarcerea spatelui la scena cu caracatița), emoția copleșitoare a suferinței este cea care caracterizează visul cu împușcătura. Această durere pentru reîntâlnirea pierdută este trăită de femeia în roșu (o figură internă a pacientei), martoră la uciderea prietenei sale de mult pierdute, de împușcătura explozivă. Dacă luăm în considerare ceea ce Masud Khan (1983: 47) numește „spațiul potențial al visului către experiența de sine" putem să speculăm că această durere este doliul neconștientizat al pacientei pentru toate satisfacțiile pierdute și nevoile neîmplinite din copilăria sa, prezentate într-o imagine din vis – acum că transferul pozitiv asupra terapeutului încurajează deschiderea lumii ei interioare și a traumei – astfel ca ea să o poată „vedea" și să poată relaționa cu această imagine. Durerea sa unește, putem spune, speranța anticipării și dezamăgirea violentă a pierderii. Ambele aspecte ale arhetipului –„a da deoparte" și „a pune laolaltă" – sunt acum ținute împreună de narațiunea simbolică a visului. Aceasta ne reamintește despre eficiența vindecătoare a experienței onirice, indiferent de sensul interpretativ pe care analiza noastră i l-ar putea da.

Inabilitatea de a trăi suferința pierderii (doliul) este simptomul cel mai relevant al traumei timpurii a unui pacient. Doliul normal necesită un obiect-sine idealizat cu care copilul mic fuzionează și în jurul căruia omnipotența lui poate fi inițial experimentată – și apoi abandonată treptat prin procesul pe care Heinz Kohut l-a numit „eșecurile tolerabile ale empatiei mamei", vezi Kohut (1971: 64). Acest proces al doliului normal este, conform lui Kohut, modul în care se construiește structura psihică internă și modul în care lumea arhetipală este umanizată. Dacă acest obiect-sine acordat empatic nu este niciodată experimentat de copil, sau este experimentat inadecvat, atunci structurile arhaice idealizate și diabolice pe care le-am descris în acest capitol bântuie lumea internă a copilului în formă arhetipală și se substituie unei structuri a eului care ar fi fost altfel consolidată.

În cele două cazuri descrise, o figură diabolică a apărut ca un adevărat *agent al morții*, încercând să ucidă eul din vis sau obiectul cu

care acesta era identificat. În această formă, ea pare să reprezinte un factor psihologic cu adevărat pervers. Activitatea sa dezintegrativă constituie o rezistență formidabilă față de psihoterapie sau, față de orice altă formă de transformare a personalității, de creștere sau mod de a trăi cu vitalitate. Deși nu e necesar să propunem existența unui „instinct al morții" în psihic, cred că de acest factor diabolic din psihic au fost Freud și Klein preocupați, când au elaborat noțiunea de forță intrapsihică anti-viață (Thanatos) și a sa „compulsie la repetiție" (vezi Freud, 1926).

Nu ar fi potrivit să atribuim energiile violente arhaice ale acestei figuri „umbrei" – cel puțin nu în felul în care a intenționat Jung ca umbra să reprezinte alter-personalitatea întunecată a eului coerent, clivată în timpul dezvoltării morale și integrată mai târziu în interesul „totalității" personalității. În mod clar, această figură aparține unui nivel mai primitiv al dezvoltării eului și corespunde cu ceea ce Jung a numit „umbra arhetipală" sau „demonul magic cu puteri misterioase" (Jung, 1916: par. 153). În orice caz, această figură ale cărei acte ucigașe insensibile promit dezintegrarea psihică, este mai aproape de încarnarea răului în personalitate – latura întunecată a lui Dumnezeu sau a Sinelui.

Pe lângă omoruri, această figură diabolică își atinge scopul și prin încapsularea unei părți a psihicului și prin sigilarea acesteia. Următorul caz ilustrează acest rol la daimonului interior. Astfel ținând prizonieră o parte relativ „inocentă" a personalității, el caută să asigure protecția acesteia împotriva altor abuzuri. Pentru a realiza ce și-a propus, daimonul nostru apare acum ca un Trickster, seducând eul către comportamente adictive și alte activități distructive aberante, care aduc cu ele o varietate de „stări modificate". El este adevăratul căutător al uitării personificând tendința psihicului către regresie. El devine vocea interioară care tentează eul cu consumul de substanțe intoxicante, incluzând mâncare sau alcool, împingându-l departe de orice confruntare cu realitatea externă.

MARY ȘI DAIMONUL MÂNCĂRII

Jung a spus cândva: „Compulsia este marele mister al vieții umane" (Jung, 1955, par. 151) – o forță motrice involuntară din psihic,

variind în intensitate de la interes moderat până la posesia de către un spirit diabolic. Freud de asemenea a fost profund impresionat de aspectul misterios a ceea ce el a numit „compulsia la repetiție", o tendință distructivă, aparent universală, din psihicul pacienților săi foarte rezistenți (Freud, 1919: 238). În cazul lui Mary vom explora lumea adicțiilor compulsive și vom vedea cum figura diabolică din cazurile precedente apare din nou, sub forma unui daimon al mâncării seducător și de asemenea sub forma unui „doctor" diabolic ce seduce eul pacientei către uitare și îl anesteziază împotriva sentimentelor.

Mary, o femeie supraponderală catolică, de vârstă mijlocie, a venit să mă vadă pentru psihoterapie în timpul fazelor finale ale maladiei terminale a mamei ei. Pe lângă durerea față de această pierdere iminentă, ea se plângea de o singurătate uneori dezolantă, agravată de ceea ce ea numea „mâncatul compulsiv", și era îngrijorată de faptul că nu avusese nicio experiență sexuală și că, într-adevăr, nu avea nicio dorință sexuală de care să fie conștientă. În exterior părea oarecum dură și la obiect, cu un simț al umorului foarte fin, deși autodepreciator. Am plăcut-o imediat. Era asistentă de pediatrie – una foarte competentă – și avea roluri de conducere în diferite grupuri publice. Dar în interior se simțea ca o pasăre fragilă fără pene. Fiind cel mai mare copil al unei familii rurale din Pennsylvania, ea a avut grijă de frații mai mici și a devenit confidenta și îngrijitoarea mamei ei alcoolice, care petrecea cel mai mult timp în pat, plângându-se de lipsa de bani și de cruzimea soțului. În loc să primească alinare și oglindire pentru dezvoltarea sa, Mary a fost forțată să o oglindească și să o îngrijească pe mamă.

Această stare de fapt a durat până când a plecat la mănăstire, la 16 ani. Atunci a început o viață ascetică de rugăciune și servicii în slujba a diferite maici superioare, până când, douăzeci de ani mai târziu, când ordinul său religios și-a pierdut o mare parte din membrii, nici ea nu a mai simțit că este nevoie de ea – moment în care a plecat. Când a venit să mă vadă, zece ani mai târziu, era dependentă de muncă și, când nu lucra, avea grijă de ceea ce mai rămăsese din familia sa extinsă. Tatăl, o figură benignă, dar neimplicată în viața ei, murise cu câțiva ani mai devreme. Transferul pozitiv s-a instalat

rapid și eu mi-am asumat rolul mamei moarte – o dată pe săptămână, această femeie simpatică cu un fin simț al umorului venea la ședințele de terapie „ca să aibă grijă" de mine. Făcea acest lucru delectându-mă cu povestiri extrem de captivante despre familia ei foarte tulburată și despre relațiile incestuoase ce transpirau frecvent la fermă între frații, surorile, mătușile, unchii, nepoții și o menajerie de animale de fermă, fiecare cu personalitatea sa excentrică. Aceste povestiri erau asezonate cu povestiri de la grupul de Bulimici Anonimi – întotdeauna despre ceilalți –, iar cel mai intim aspect al vieții sale de care am putut să ne apropiem a fost lupta sa pentru a pierde din greutate.

După câteva luni de bârfe familiale, am început, foarte delicat, să împărtășesc cu Mary impresia mea că toate aceste discuții despre alte persoane ar putea reprezenta o evitare a sentimentelor personale mai profunde, pentru care venise la terapie. Mi-am amintit comentariul lui Winnicott, că pacienții de acest fel, prezentând un sine fals, sunt mai degrabă ca o asistentă medicală care aduce la tratament un copil bolnav. Asistenta pălăvrăgește cu medicul, dar tratamentul nu începe până când partea copilărească nu este contactată și nu începe să se joace (vezi Winnicott, 1960a). La un moment dat, am spus că poveștile ei îmi par ca o aripă ruptă a unei păsări ce încearcă să își apere ouăle din cuib de un intrus periculos care se apropie și că eram „îndepărtat" de durerea ei psihologică și de vulnerabilitatea ei prin descrierile captivante ale vieților altora. Răspunsul ei la această remarcă a fost că se simte criticată – chiar umilită – și confuză în legătură cu ce ar trebui să facă. Ce voiam? Poate terapia nu funcționa pentru ea, în fond. Dar, în ciuda protestelor ei, îmi dădeam seama că o altă parte a ei – partea mai sănătoasă – scotea capul, curioasă –și această parte aprecia comentariul meu.

Încet, pe măsură ce lucram asupra acestui prejudiciu din cadrul transferului, Mary a început să caute un limbaj cu care să exprime marea masă nediferențiată de durere psihică ce trăia în corpul ei. La început nu a putut localiza această durere psihologică în interiorul său. Singurul „loc" în care era găzduită era în identificarea sa arhaică cu copiii tulburați emoțional și abuzați tratați în spital. Am început să vorbim despre acești copii și sentimentele sale profunde pentru

ei și am început să tratez aceste povești despre pacienții săi copii ca și cum ar fi fost vise despre aspecte ale sale. Spuneam lucruri precum: „știi, empatia ta pentru acel copil este așa de puternică, așa de precisă – este ca și cum la un moment dat ai experimentat suferința lui în propria ta viață". Acesta era singurul mod prin care mă puteam apropia de suferința *ei*. De obicei se uita la mine uimită după asemenea interpretări, neavând amintiri despre o asemenea suferință, dar, treptat, a început să realizeze că poate în viața ei erau mai multe aspecte decât credea.

De fapt, Mary nu avea amintiri despre viața sa înainte de cinci sau șase ani – numai sentimente vagi de anxietate ori de câte ori încerca să se gândească la acest trecut. Auzise de la o mătușă că la vârsta de doi ani avusese o eczemă, avusese crize de furie și fusese bătută de ambii părinți și că fusese încuiată în camera ei ore în șir pentru că era „rea". I se spusese că la vârsta de un an era deja antrenată să folosească olița. Înainte de moartea mamei sale, Mary o întrebase despre aceste zvonuri, dar mama sa negase, susținând că Mary avusese o copilărie fericită. Am rugat-o să aducă fotografii cu ea și membrii familiei sale și am început treptat să avem niște amintiri sau proto-amintiri despre cât de dificil fusese pentru ea să fie copilul dependent care fusese de fapt, și cum, suferind ceea ce psihologii numesc „trauma emoțiilor neîmpărtășite", se maturizase mult prea repede, sacrificându-și nevoile adevăratului său sine, identificându-se cu adulții care-o îngrijeau și adoptând o imagine falsă de invulnerabilitate și „independență".

În spatele acestei independențe se afla o lume fragilă, în care Mary avea grijă de ea însăși în fantezie. Era un copil melancolic și petrecea mult timp singură, citind sau plimbându-se. Natura era un sanctuar special pentru ea și, pe măsură ce analiza, a progresat și a început să își amintească o reverie de la grădiniță despre Domnul Iisus și Fecioara Maria care trăiau în ceruri pe un nor și vegheau asupra ei de sus. Aceste figuri interioare idealizate au fost singurul sprijin pe care Mary l-a avut. Viața sa de rugăciune și devotament a putut să o susțină numai pentru o perioadă limitată de timp.

O mare tristețe a început să învăluie amintirile lui Mary, pe măsură ce realiza, treptat, că nu putuse conta pe nimeni în lumea reală și că, deși a fost îngrijită fizic, fusese abandonată emoțional. În această perioadă de explorare analitică, a avut următorul vis:

> Văd o fetiță plutind în afara unei nave spațiale, fără cordon ombilical, cu brațele întinse înfricoșată, cu ochii și gura distorsionate parcă de un strigăt mut către mama ei.

Când Mary și-a dat voie să aibă această imagine înfricoșătoare, durerea sa a fost copleșitoare și a simțit că își pierde respirația în ședința de terapie, la fel ca o criză de astm de care suferise în copilărie. De fiecare dată când ne apropiam de această anxietate și disperare, era nevoită să își reteze sentimentele, uneori cu o remarcă sarcastică, alteori, privind în gol, fără reacție. Pentru a complica situația, eu urma să plec pentru o lună în vacanță și Mary începuse să realizeze că se simțea foarte dependentă de mine și că deja îi era dor de mine! Considera acest lucru nepotrivit și „bolnăvicios".

Într-o anumită ședință, în apropierea vacanței de vară, ea a fost foarte curajoasă în legătură cu această vulnerabilitate nou descoperită, îngrijorându-se cu voce tare că vechile sale mecanisme defensive ar putea să o împietrească din nou și să năruiască tot progresul pe care îl făcusem. M-a întrebat dacă ar putea lua legătura cu mine în perioada verii, dacă avea nevoie. Am spus da, și pentru prima oară, fața da s-a topit și ochii i s-au umplut de lacrimi. Am discutat detaliile despre cum ar putea funcționa acest contact prin telefon și că, desigur, a spus ea, nu ar abuza niciodată de el, iar eu am spus că știu că nu o va face și ne-am despărțit cu un sentiment împărtășit de conexiune profundă.

La ședința următoare a apărut deprimată și iritată. Cu mare rușine și cu teama că o voi dezaproba, mi-a raportat că imediat după ce a plecat de la biroul meu s-a oprit la cofetărie, a cumpărat un tort de ciocolată și un sfert de tort de înghețată, s-a întors acasă într-o stare de posesiune, cu inima galopând, și a mâncat totul la o singură

masă. Cinci ore mai târziu, când s-a trezit dintr-un somn stuporos, s-a dus la magazinul local, a cumpărat mai multă mâncare, pe care a consumat-o. A stat trează toată noaptea. De la ultima ședință luase cinci kilograme în greutate. Era dezgustată și rușinată. Avusese un impuls de a mă suna în timpul acestui episod, dar s-a temut că își va pierde controlul cu această stare de dependență emoțională.

Aceasta este o experiență a rezistenței, și noi psihoterapeuții avem cu toții reacții puternice de contratransfer în asemenea momente din munca noastră. Pe când reflectam la răspunsul meu personal față de actul autodistructiv al lui Mary, am devenit conștient de un sentiment de iritare – chiar un sentiment de furie că tocmai a distrus ceea ce în mod clar fusese o descoperire importantă în munca noastră comună. Această reacție mi-a trezit interesul. Nu mai simțisem așa ceva față de această pacientă. Mesajul „du-te dracului" din acțiunile sale venea dintr-o altă zonă a lui Mary decât atitudinea sa uzuală de lipsă de valoare. Mai profund decât sentimentul meu de iritare, era un sentiment de dezamăgire – aproape un sentiment de trădare, ca și cum ea m-ar fi înșelat și ar fi avut o aventură cu altcineva. Pe când mă miram de aceste reacții de contra=transfer, Mary a spus ceva de genul:

> Știi, este exact ca și cum aș fi posedată de diavol. Mâncarea este singura plăcere senzuală pe care o am. Este singurul loc în care îmi pot pierde controlul. Savurez fiecare linguriță de ciocolată ca și cum ar fi atingerea unui iubit. Mă simt obligată să o fac. Caut să mă împotrivesc – este un sentiment de excitație întunecată pe măsură ce mă apropii de cofetărie! Diavolul spune „Haide – ai făcut toată această muncă, de ce să nu fii «rea» măcar o dată – ai nevoie de asta. Nu are rost să te împotrivești, Mary. Este inutil să reziști. Sunt prea puternic pentru tine. Poți să slăbești oricând ești pregătită, dar acum ai nevoie de această alinare și tu o știi. Ești prea stresată. Te vreau doar pentru mine. Lasă-ți lumea în urmă și vino în lumea mea. Știi ce gust bun are, știi cum e. Haide, Mary. Îmi aparții. Fetele bune nu refuză".

Poate cititorul își poate imagina șocul și mirarea mea când am auzit acest limbaj erotic de la pacienta mea foarte asexuală. Deci

avusese o aventură, mi-am spus, dar cu o figură *internă*. Cine era cel care vorbea cu ea? Cu siguranță nu era eul ei drăguț, foarte „spiritual", ocupat să îi mulțumească pe ceilalți tot timpul. Aceasta era o voce seducătoare cu adevărat diabolică – o parte a lumii ei interioare despre care niciunul dintre noi nu știuse. „El" era foarte inteligent, un veritabil Trickster. El folosea adevărul despre „bunătatea" ei excesivă pentru a o seduce să fie „rea" – cu siguranță ceva ce Mary trebuia să riște în viața sa – dar rezultatul era întotdeauna un sentiment și mai adânc de lipsă de valoare și cercul vicios de a fi încă și mai bună pentru a compensa alunecarea sa spre compulsie. Seducția rafinată a acestei figuri m-a intrigat. El personifica o senzualitate trupească, o sexualitate și o agresivitate care îi confereau eului palid al lui Mary o coloratură foarte necesară. Supunerea față de iubitul său daimonic era singurul loc în care își putea pierde controlul și, mai mult, această supunere reprezenta pentru poftele corpului său atât de neglijate – cel puțin după cum îi „spunea" daimonul său interior – modul cum își explica rațional excesele alimentare.

Prețul pentru aceste „cedări" repetate era totuși acela că Mary nu s-a simțit niciodată plină, într-un mod care să îi dea „plenitudinea" pe care o căuta. Dimpotrivă: întâlnirile nocturne romantice cu diavolul mâncării erau echivalente cu niște violuri repetate. În lumina dimineții, se simțea devastată, cu speranțele frânte, cu dieta compromisă și relația cu terapia și cu mine amenințate de vinovăție. Acest comportament, a spus ea, era cu adevărat „pervers".

În ședința următoare, Mary a raportat un vis important (relatat aici la persoana întâi). Visul ne spune mai multe despre iubitul său daimonic interior.

Mă internez într-un spital cu prietena mea Patty (Patty era o nouă asistentă mult mai tânără și foarte inocentă de la serviciu). Suntem acolo pentru o procedură, poate un test de sânge. Nu sunt sigură. Totul este foarte tehnic, cu multe mașinării moderne. Doctorul, în halat alb, este foarte drăguț, în timp ce ne arată spitalul. Dar pe măsură ce înaintăm pe hol spre locul unde ni se va recolta sânge, încep să mă simt neliniștită pentru că ceva este în neregulă cu ceilalți pacienți. Toți sunt într-un fel de transă, ca niște zombi. Le-a fost înlă-

turată esența. Realizez că am fost păcălite! Doctorul ne-a atras în capcană. Locul este ca un lagăr de concentrare. În loc să ne testeze sângele ne va injecta un ser care ne va transforma în zombi. Am sentimentul că nu este nicio cale de ieșire. Nimeni nu ne poate auzi. Nu există telefoane. Mă gândesc: „Doamne, mama va muri și mie nu îmi vor spune!". Aud pașii doctorului cum se apropie pe hol și mă trezesc transpirată.

Interpretare și comentarii teoretice

Aici avem o secvență de evenimente istorice și psihologice care indică o traumă timpurie și mecanismele sale defensive. Întâi avem abandonul timpuriu traumatic pe care Mary și cu mine l-am descoperit, apoi visul cu bebelușul terifiat fără mamă dispărând în spațiul care a apărut în conexiune cu această descoperire, apoi marea descoperire legată de apariția sentimentelor de dependență în cadrul transferului, rezistența violentă față de aceasta, pusă în act prin mâncatul compulsiv (cu vocea sa seducătoare daimonică),și în final visul cu doctorul înșelător care o seduce în spitalul cu zombi și gândul care acompaniază visul că: „Mama va muri și eu nu voi ști". Voi ruga cititorul să rețină aceste teme în timp ce eu voi face o scurtă incursiune în literatura care clarifică natura anxietății și a clivajului în cazuri de traumă timpurie.

Natura anxietății lui Mary

Primul lucru care ne ajută să înțelegem acest caz este natura anxietății lui Mary. Atât Winnicott, cât și Kohut au arătat că un anumit grad de anxietate „inimaginabilă" își are originea în stadiul simbiotic de dezvoltare a copilului, când copilul este total dependent de mamă ca de un fel de organ extern, cu funcție de metabolizare a experienței psihologice. Rolul mamei este să ajute la medierea experienței, și aceasta înseamnă în special să ajute la metabolizarea

anxietății. Este ca și cum copilul ar respira oxigen psihologic prin „plămânii" furnizați de mamă. Ce se întâmplă atunci când, deodată, mama dispare? Winnicott explică astfel:

> [pentru bebeluș] sentimentul existenței mamei durează x minute. Dacă mama este plecată mai mult de x minute, atunci imaginea ei se estompează și cu aceasta încetează capacitatea bebelușului de a utiliza simbolul uniunii. Copilul este tulburat, dar această tulburare este curând *remediată* deoarece mama se întoarce în x + y minute. În x + y minute, bebelușul nu a fost supus unei suferințe. Dar în x + y + z minute, bebelușul a fost *traumatizat*. În x + y + z minute întoarcerea mamei nu mai remediază starea modificată a bebelușului. Trauma înseamnă că bebelușul a trăit o ruptură în continuitatea vieții, astfel încât mecanismele defensive primitive se organizează ca să îl apere împotriva unei repetări a „anxietății inimaginabile" sau a unei întoarceri a stării de confuzie acută care aparține dezintegrării structurii eului care este în curs de formare.
>
> Trebuie să presupunem că vasta majoritate a bebelușilor nu experimentează niciodată cantitatea x + y + z de deprivare. Aceasta înseamnă că majoritatea copiilor nu păstrează cu ei de-a lungul vieții experiența trăită de a fi fost într-o stare de nebunie. Nebunia în acest caz înseamnă pur și simplu o *întrerupere* a orice ar fi existat în acel moment dintr-un sentiment *personal al continuității existenței*. După ce își revine dintr-un moment de deprivare de tip x + y + z, un bebeluș trebuie să o ia de la zero, deprivat permanent de rădăcina care i-ar fi putut oferi un sentiment de *continuitate cu începuturile personale*. (Winnicott, 1971b, sublinierile în textul original)

În cazul visului lui Mary, imaginea onirică care a emers din ceea ce trebuie să fi fost experiența sa demult uitată de deprivare x + y + z a fost cea a unei fetițe căzând în spațiu, cu brațele întinse într-un țipăt mut după mama sa, fără nicio rezervă de oxigen – fără „conexiune" cu nava-mamă. Anxietatea față de conexiunea pierdută cu mama se întoarce în al doilea vis, în care este prinsă în spitalul cu zombi. Aici anxietatea sa este legată de faptul că mama sa va muri, iar ea nu va ști. Din nou, Winnicott ne-a învățat că multe *frici* de acest tip sunt de fapt *amintiri* codate ale unor lucruri care s-au petrecut înainte de formarea completă a eului (vezi Winnicott, 1963: 87) și dacă aplicăm această explicație visului lui Mary, am putea bănui că moartea mamei

sale *este ceva ce deja s-a întâmplat emoțional de multe ori*, chiar daca ea nu „știe" și chiar dacă în realitate mama este încă în viață. Cu alte cuvinte, spitalul-zombi este „un loc" unde ea va fi anesteziată și nu va simți pierderea mamei – unde ea va pierde toate legăturile psihice cu acest fapt. Acest lucru va fi realizat de doctorul-trickster care îi va administra serul său care provoacă uitarea.

Tradus în limbaj jungian, am putea spune că un nivel „inimaginabil" de anxietate apare când energiile arhetipale nu reușesc să se umanizeze și copilul este lăsat la mila Mamei Teribile, ca și a Mamei Bune (ca arhetipuri). Dar acest limbaj nu surprinde *esența emoțională a acestei experiențe pentru copilul care este acum pacientul nostru.* Heinz Kohut se apropie mai mult când numește această anxietate, „anxietate de dezintegrare". Este vorba, spune el, de „cea mai adâncă anxietate pe care un om o poate experimenta" (Kohut, 1984: 16). Ea amenință cu anihilarea totală a umanității personale – distrugerea pe loc a personalității umane. Pentru a împiedica această distrugere, putem să spunem că o „forță" arhetipală vine în ajutor. Această forță reprezintă un sistem de autoîngrijire defensiv, care este mult mai arhaic și mai devastator decât nivelurile obișnuite ale mecanismelor defensive ale eului. Putem să ne referim la această figură ca fiind „domnul Disociere" însuși – un emisar din lumea întunecată a inconștientului, un adevărat *diabolos*. Îl întâlnim în materialele lui Mary în două locuri – întâi, ca vocea diabolică a compulsiei pentru mâncare, și apoi, ca doctorul-trickster care o seduce în spitalul cu zombi unde va fi separată pe veci de viața ei și de „moartea" mamei sale. Vom reveni la aceste apariții în curând.

Două niveluri ale lumii interioare a traumei

Anxietatea dezintegratoare pe care Mary a purtat-o înlăuntrul său este tipul de anxietate care trebuie să ne imaginăm că și-a avut momentul de început în viața timpurie, înainte ca un eu coerent să se formeze. Așadar, când această anxietate își face din nou

apariția, amenință să fragmenteze personalitatea, iar natura disocierii necesară pentru a preveni acest lucru este mai strictă și mai arhaică decât formele mai „benigne" de disociere, asociate de noi cu stările conflictuale nevrotice. Pentru nevrotic, reîntoarcerea materialului-umbră disociat creează anxietate, dar acest material poate fi recunoscut și integrat, conducând la o *coniunctio oppositorum* interioară și la o întregire a personalității. *Acest lucru se întâmplă pentru că nevroticul deține în psihicul său un loc pentru materialul represiv.* Cu victimele traumelor timpurii se întâmplă altfel. Pentru acești pacienți, materialului repudiat nu se exprimă fizic, *ci a fost alungat în trup* sau a fost cedat unor fragmente fizice discrete, între care au fost ridicate bariere ale amneziei. Nu trebuie să i se permită *vreodată* să se întoarcă în conștiință. O *coniunctio oppositorum* este cel mai înspăimântător lucru dintre toate, iar disocierea necesară pentru a-l feri pe pacient de această catastrofă este un clivaj arhetipal al psihicului.

Atacarea spațiului tranzițional și înlocuirea lui cu fantezia

Pentru a îndeplini necesara fragmentare a experienței, ne putem gândi la *imago-ul nostru* diabolic ca operând în două domenii ale experienței. Primul este spațiul tranzițional *între eu și lumea externă a realității.* Cea de a doua este spațiul simbolic interior *între mai multe părți ale lumii interne.* Când operează între eu și lume, figura noastră diabolică încearcă să închidă personalitatea într-un fel de bulă de autosuficiență și încredere în sine. El (sau ea) pare că funcționează în acea „zonă tranzițională" între sinele interior și lumea exterioară – mai precis locul unde anxietatea traumatică a lui Mary a fost trăită înainte ca eul ei să se formeze. Winnicott ne-a ajutat să înțelegem faptul că atunci când o traumă de „neconceput" se întâmplă, ceva teribil se întâmplă cu acest spațiu tranzițional. În interior, eul este divizat (forma schizoidă clasică), dar există și o împărțire corespondentă în „spațiul potențial", unde personalitatea trăiește între iluzie și realitate. Acest „spațiu tranzițional" este locul unde copilul învață cum să se joace și cum să folosească simboluri.

Expunerea repetată la anxietatea traumatică închide spațiul tranzițional, înlătură activitatea simbolică a imaginii creative și o înlocuiește cu ceea ce Winnicott numește „fantezie". Fantezia este o stare disociativă care nu este nici imaginație, nici trăire în realitatea externă, ci un fel de compromis de autoliniștire care funcționează la nesfârșit – o folosire defensivă a imaginației cu scopul de a evita anxietatea. Pacienta mea Mary a fost sedusă]n această stare de „limbo" de multe ori de către contemplativul daimon al autoliniștirii, fantazând despre și idealizând-o pe mama pe care de fapt nu a avut-o niciodată – rescriind istoria pentru a nega prin orice mijloc disperarea și furia latente.

Ca urmare a acestor considerații, psihoterapeuții trebuie să fie foarte atenți cu pacienți ca Mary, pentru a distinge între imaginația autentică și fantezie, care este activitatea de autoliniștire a daimonului. Această autoliniștire duce în mod evident către o vrajă autohipnotică – un curent intern inconștient înspre nondiferențiere pentru a evita conștientizarea emoțiilor. Aici o retragere în „singularitate" înlocuiește efortul de separare necesar pentru „totalitate"[1]. Nu este o regresie obișnuită, despre care ne-ar plăcea să credem că se află în serviciul eului, ci este o „regresie malignă"[2] – regresia care suspendă o parte a pacientei într-o stare crepusculară autohipnotică[3] pentru a-i asigura (așa gândește partea diabolică) supraviețuirea ca persoană umană.

În materialul oniric al victimei traumei, acest spirit personal conservat este de obicei reprezentat ca un „copil" inocent sau ca un animal care apare în tandem cu partea hrănitoare din sistemul nostru de autoîngrijire – ca, de exemplu, copilul muribund care își cheamă mama sau pacienta și propriul său daimon al puterii, în întâlnirile lor nocturne. Privind din punctul de vedere al supraviețuirii pacientului, chiar și daimonul mâncării al lui Mary este un fel de înger păzitor care veghează peste partea deprivată din ea, pe care o îngrijește (hrănind-o cu substitute), atât timp cât ființa vulnerabilă nu vrea să-și părăsească niciodată propria închisoare confortabilă și să iasă în lume (sau să revină în corp). Aici avem o structură în psihic care este, simultan, infantilă și foarte matură, inocentă și blazată.

Psihoterapeuții care au lucrat cu oameni ca Mary vor confirma cât de vulnerabili, neinițiați, dependenți și infantili sunt aceștia, pe de o parte, și cât de cu nasul pe sus, înfumurați, aroganți, atotcunoscători și rezistenți sunt, pe de altă parte. Această structură defensivă internă inflaționată, ca un „copil-rege" sau un „copil-regină", reprezintă mariajul imposibil dintre partea sinelui îngrijitor și obiectul său infantil. Este extrem de dificil pentru pacienți să renunțe la aceste unități interne sine/obiect omnipotente în absența unei experiențe autentice a dependenței timpurii satisfăcătoare[4].

Aplicat cazului nostru, acest lucru înseamnă că Mary ar trebui să renunțe la propriile sale iluzii de autoîngrijire – lumea fanteziei în care ea și mama ei existau într-un fel de uniune dual binecuvântată, scăldate într-o „dragoste" plină de bunătate și inocență, fără să aibă nevoie de nimeni altcineva (nici de propriul terapeut). În această iluzie reconfortantă, ea ar trebui să aducă realitatea oribilă a abandonării de către propria mamă, într-un contrast izbitor cu iluzia Mamei Bune pe care nu a avut-o și nu o va avea niciodată. Ar trebui de asemenea să plângă după viața netrăită pe care sistemul de autoîngrijire i-a furat-o. Aceasta ar însemna sacrificiul atât al autosuficienței „dumnezeiești", cât și al cererilor inocente asociate cu aceasta. În limbajul lui Melanie Klein, ea ar trebui să renunțe la mecanismul defensiv maniacal și să înceapă să plângă după obiectele pierdute, intrând într-o „poziție depresivă".

Cunoaștem totuși că acest proces nu se desfășoară niciodată fără declanșarea unui acces de furie și de agresivitate – și aceasta este exact ceea ce am început să simt în reacția mea de contratransfer față de excesul de mâncare al lui Mary. Am putea spune că începusem să lupt cu daimonul ei, figura noastră diabolică. Puteam simți ghearele lui asupra sa și ura și suspiciunea asupra mea. Îl puteam „vedea", în egală măsură, în statutul lui de doctor-trickster din spitalul de coșmar din visul lui Mary. Puteam vedea cum ispitise eul oniric într-un pretins loc al vindecării, ieșit acum la iveală ca o incintă a unui lagăr de concentrare, plină de spectre „fără sânge", a căror esență umană fusese îndepărtată și care fuseseră injectate cu „ser de zombi" dezumanizant[5].

Disocierea și atacurile împotriva legăturilor în lumea internă

În visul lui Mary, doctorul-trickster a atras-o în spital sub pretextul unor analize de sânge, dar „intenția" sa era să o transforme într-un zombi – să îi răpească „esența", să o ducă în transă. Acesta este unul dintre efectele principale ale mecanismelor defensive disociative și implică o dezmembrare temporară a experienței – o separare interioară a eului sau „decalibrarea" funcțiilor realității în interesul amorțirii psihice. Aceasta înseamnă un atac împotriva însești capacității de experimentare, adică „atacul împotriva legăturilor" (Bion, 1959) dintre afect și imagine, percepție și gânduri, senzație și cunoaștere. Rezultatul este că experiența devine lipsită de sens, memoria coerentă este „dezintegrată" și individuarea este întreruptă.

Cea mai interesantă teorie din prezent asupra efectelor traumei asupra psihicului ia in considerare cât de dificil este pentru noi să procesăm anumite aspecte ale experienței noastre (vezi Eigen, 1995). Munca unor clinicieni, cum ar fi Henry Krystal (1998) asupra traumei și afectelor, Joyce McDougall (1989) asupra tulburărilor psihosomatice și Fraces Tustin (1990) asupra autismului, au venit să ne ajute să înțelegem că „întreaga" experiență este o unitate formată din mulți factori și că experiența *integrată* nu este întotdeauna facilă. De exemplu, un cercetător (Braun, 1988) descrie patru aspecte ale experienței în care pot interveni disocieri, și anume: *comportamentul, afectul, senzația și cunoașterea* – cunoscut ca modelul BASK al disocierii*. În tulburările disociative, oricare dintre aceste aspecte poate fi clivat în interiorul său sau legăturile obișnuite dintre ele pot fi rupte.

Componentele experienței normal integrate includ atât elemente somatice, cât și elemente mentale – afecte și senzații din corp, gânduri, imagini și mecanisme cognitive ale minții, ca și o dimensiune

* BASK este un acronim pornind de la denumirile în limba engleză ale dimensiunilor experienței: *behavior, affect, sensation* și *knowledge*. (n. red.)

misterioasă a „sensului" care are legătură cu ceea ce poate fi integrat ca parte a identității și istoriei personale. Legat de această dimensiune a sensului, și rar discutată de clinicieni, este acel *spirit* însuflețitor care stă la baza vieții psihice sănătoase. Acest spirit pe care l-am descris ca esența transcendentă a sinelui, pare să fie compromis în cazurile de traumă severă. El nu este niciodată anihilat complet, probabil pentru că aceasta ar însemna moartea la propriu a persoanei. Dar el poate fi „omorât" în sensul că nu mai poate trăi în eul corporal. Sau poate fi lăsat „la rece" în psihicul inconștient sau poate lua forme bizare ale minții (nebune).

Pentru ca experiența *să capete sens*, are nevoie ca excitațiilor corporale, inclusiv afectelor arhaice din primele luni de viață, să li se ofere o reprezentare mentală de către ca o figură parentală tranzițională, astfel încât să poată dobândi în final o expresie verbală și să poată fi împărtășite cu o altă persoană. Acest proces de mediere al afectelor arhaice, eventuala lor simbolizare și expresia împărtășită prin limbaj, este elementul crucial în personalizarea tuturor afectelor arhetipale, inclusiv a celor aparținând traumei timpurii. Winnicott descrie personalizarea (ca opus al de-personalizării) ca fiind legată de procesul gradual de „instalare" [a psihicului în soma – n.ed.] (*indwelling*). „Instalarea" apare pe măsură ce „mama face și reface cunoștință minții bebelușului cu psihicul său" (Winnicott, 1970: 271). Este interesant că Winnicott nu spune ce parte a sinelui „se instalează" – poate spiritul personal?

În traumă, experiența legată de afect este pur și simplu prea apăsătoare ca să fie suportată. Clivajul devin necesar. Întreaga experiență este dezmembrată. Legăturile dintre elementele BASK (comportament, afect, senzație, cunoaștere) ale experienței sunt atacate de mecanisme defensive arhaice. Evenimentele și sensul lor sunt deconectate, sau poate tiranul diabolic interior convinge eul copilului că evenimentele insuportabile „nu mi se mai întâmplă mie". În cazuri severe, experiența își pierde orice dimensiune. Copilul nu mai atribuie deloc sens percepțiilor sale. Experiențelor infantile insuportabile ale afectelor sau senzațiilor nu li se permite să primească o reprezentare mentală simbolică. Rezultatul este o lume interioară

în care afectele arhaice și obiectele lor arhaice elaborate în fantezie rămân nenumite și deconectate de sensul sau semnificația personală. Afectele primare nu au fost modulate, umanizate și personalizate prin intermediul proceselor proiective / de identificare, care sunt atât de bine descrise de Winnicott și alții. Rezultatul este boala psihosomatică, sau ceea ce Joyce McDougall a numit „alexitimia" – pacienți care nu au cuvinte pentru sentimentele lor și care, ca rezultat, sunt „dez-afectați" sau, în limbajul discuției noastre, „de-spiritualizați" (McDougall, 1985).

În cazuri mai puțin severe, disocierea nu este atât de gravă și lumea internă nu este atât de persecutorie. Fantezia arhetipală ia locul și substituie relația grafică cu lumea exterioară. Se dezvoltă uneori o lume interioară bogată și accesul la latura pozitivă a Sinelui și la energiile lui numinoase poate susține un eu fragil, chiar dacă în mod „defensiv". Acest tablou „schizoid" are un prognostic mai favorabil în terapia analitică, pentru că înseamnă că partea pozitivă a lumii arhetipale este întrupată în copilăria timpurie. Dacă poate fi găsit un spațiu „de joacă" intermediar sigur și dacă *sanctum originalis* poate fi reconectat prin metaforă și simbol, reconstrucția poate începe și putem construi suficientă încredere pentru ca afectele negative să poată fi de asemenea tolerate și analizate.

Așadar, mecanismele defensive arhetipale permit supraviețuirea cu prețul individuării. Ele asigură supraviețuirea persoanei, dar cu costuri asupra dezvoltării personalității. „Scopul" acestora, din câte înțeleg eu, este să păstreze spiritul personal „în siguranță", dar decorporalizat, încapsulat sau scos în afara unității minte-corp – interzicându-i-se să intre în realitatea spațio-temporală. În loc ca încet și cu efort să se încarneze într-un sine coerent, dinamismul vulcanic al contrariilor lumii interne se organizează în jurul unui scop defensiv, constituind un „sistem de autoîngrijire" pentru individ. În locul individuării și a integrării vieții psihologice, mecanismele defensive arhaice orchestrează dez-încarnarea (de-corporalizarea)și dez-integrarea pentru a ajuta un eu slab și dominat de anxietate să supraviețuiască, chiar dacă sub forma unui sine parțial „fals".

Tricksterul și mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui

Așa cum am văzut deja în dependența de mâncare a lui Mary, compulsia ei părea să fie „personalizată" în inconștient într-o formă diabolică ca seducătorul daimon al mâncării, pe de o parte, și în figura doctorului-trickster, pe de altă parte. Jung însuși era interesat de energiile Tricksterului din psihic și de modul în care acestea se asociau cu tendințe spre compulsie și adicție. De exemplu, în studiile sale alchimice, el a comparat spiritul posesiv al compulsiei cu sulful alchimic, o substanță asociată cu Diavolul și iadul și cu figura otrăvitoare, abilă și alunecoasă a alchimiei: Hermes/Mercurius. La fel ca toate figurile ambivalente, Mercurius, zeul Trickster, era ambivalent, paradoxal și, în același timp, sursa vindecării și a distrugerii (vezi Jung, 1955: par. 148). Acest fapt este demonstrat simbolic prin caduceul său înaripat, având doi șerpi încolăciți în sens contrar în jurul său, unul conținând otrava, celălalt, antidotul. Așadar, așa cum spune alchimia, cea mai întunecată, cea mai rea dintre figurile interioare, personificarea răului însuși, „este destinată să fie leacul" (Jung, 1955: par. 148). Acesta este misterul figurii ambivalente a lui Mercurius și al tuturor aspectelor în aparență „rele" din psihic. Jung a fost impresionat toată viața de rolul paradoxal pe are răul îl are în eliberarea oamenilor de întuneric și suferință.

Tricksterul este o figură bine cunoscută în culturile primitive și, probabil, cea mai arhaică imagine a unui zeu din mitologie (vezi Hill, 1970). El este prezent de la începuturile primordiale ale lucrurilor și, astfel, este reprezentat adesea ca un bătrân. Natura sa esențială este donchihotească, ambivalentă, precum Hermes/Mercur (una dintre personificările sale). Pe de o parte, el este un criminal, amoral și rău, adesea identificat cu daimoni puternici ai lumii subpământene sau cu animale subpământene. El este responsabil pentru aducerea pe lume a durerii și morții într-o lume paradisiacă. Dar el este de asemenea capabil să facă bine. Adesea, este un psihopomp, un intermediar între zei și oameni și, de multe ori, natura sa diabolică este exact ceea trebuie pentru a ajuta inițierea unui nou început –

precum, de exemplu, Satan ca șarpele-trickster din Grădina Edenului, care o ispitește pe Eva spre actul cunoașterii, punând capăt stării de *participation mistique* a omului, momentul de început (din punct de vedere mitologic) al istoriei conștiinței umane.

Natura paradoxală a Tricksterului, combinând două aspecte contrarii, adesea îl face să fie o zeitate a granițelor – un zeu, dacă vreți, al spațiului tranzițional. Acest lucru este valabil, spre exemplu, pentru zeul roman arhaic, Ianus, al cărui nume înseamnă „ușă" și care, prin faptul că privea în ambele sensuri, era zeul tuturor porților și pasajelor (vezi Palmer, 1970). Ca patron al tuturor intrărilor, el este de asemenea, protector și promotor al tuturor *începuturilor* – de aici luna ianuarie, începutul de an. Dar este de asemenea și zeul ieșirilor, sărbătorit la recolta anuală, și primele culte în numele său îl celebrau pe zeul Marte, zeul războiului. În Forumul Roman, templul său avea doua seturi de uși batante. Când ușile erau închise, era pace la Roma. Când ușile erau deschise, era război civil. Așadar, Ianus, ca orice Trickster, îmbrățișează o pereche de contrarii.

Întâlnim aceeași față dublă în cea mai timpurie imagerie ambivalentă a lui Iahve, Dumnezeul Vechiului Testament, care este de asemenea un Trickster cu două fețe. Mâna stângă a lui Iahve este una a mâniei divine, a răzbunării și geloziei – trimițând inundații, bolișI moarte pentru a-i persecuta pe israeliți. Pe de altă parte, mână sa dreaptă este una a milei, iubirii și protecției. Dar adesea mâinile lui Iahve nu par să fie coordonate și Israelul suferă mai mult de mânia sa decât beneficiază de milă. Treptat, prin suferința lui Moise, Iosua, Iacob, Noe și Iov, Iahve ajunge la un fel de „poziție depresivă" și integrează natura sa agresivă și libidinală. Aceasta este semnificația curcubeului din mitul potopului și a legământului dintre Iahve și poporul lui Israel, păstrat în chivot și „scris în inimile" poporului său.

Problema mâinilor – dreaptă și stângă – lui Iahve, fie integrate, fie disociate, vorbește despre un alt aspect interesant al figuri Tricksterului. Anume că Tricksterul disociază adesea o parte a corpului său, care ulterior duce o existență independentă. În unele povești, el își disociază anusul și îi dă o sarcină, iar atunci când acesta eșuează să o îndeplinească, Tricksterul îl pedepsește prostește, și astfel își cauzează sieși

o mare suferință. În ciclul Winnebago, mâna dreaptă a Trickesterului se ceartă și se bate cu mâna stângă și, uneori, el își trimite penisul să o violeze pe fiica unei căpetenii vecine. Într-o povestire, el confundă prostește penisul său enorm cu un stâlp spre deliciul fără limite al sătenilor adunați care sunt martorii acestor scene.

Toate aceste mitologii îl înfățișează pe Trickster ca fiind atât diabolic (dezbină), cât și simbolic (reunește). Ca zeitate a granițelor el fie disociază, fie asociază diferite imagini interne și afecte. El unește sau separă. Schimbându-și forma după dorință, el este creativ, fie distructiv, fie transformator și protector sau critic și distructiv. El este total amoral, ca și viața însăși, instinctual, nedezvoltat, un prostănac, un farsor, un erou care ajută omenirea și care schimbă lumea (vezi Radin, 1976).

În încarnarea sa ca daimon al mâncării în pacienta Mary, el i-a sedus eul spre dependența de mâncatul compulsiv și alte activități aberante care să o distragă de la orice luptă cu realitatea. Aceasta inevitabil a pus-o într-o „stare modificată". Pentru că Daimonul său avea acces la energiile arhetipale inflaționante ale lumii interne și, cum era ca o adevărată Fantoma de la Operă, el a sedus-o pe Mary cu „muzica" sa, atrăgând-o ineluctabil într-o rețea de fantezii de grandoare melodramatică – dar în afara unei vieți creative, cu dificultățile ei, cu frustrările ei, cu dezamăgirile ei. În acest fel, ne putem imagina că „intenția" sa este să încapsuleze spiritul personal amenințat într-o lume a iluziei, pentru a nu permite dezmembrarea sa într-o realitate prea dură.

Nu mai este nevoie să spunem, Tricksterul este un adversar formidabil în cursul proceselor de terapie cu pacienți ca Mary. Adesea, în astfel de procese, trebuie să ne luptăm cu propriile noastre impulsuri diabolice, să dezvoltăm suficientă agresivitate neutralizată pentru a înfrunta abilitatea de a seduce a Tricksterului în pacient și în noi înșine, menținând, în același timp, „raportul" cu vulnerabilitatea și nevoile autentice ale pacientului. Această luptă constituie un adevărat „moment critic" în procesul terapeutic și multe procese au eșuat între Scilla prea multor confruntări și Caribda unei exagerate compasiuni și a complicității cu „curentul de adâncime" din regresia

malignă a pacientului. Dacă vrem să scoatem eul traumatizat al pacientului din sanctuarul său interior și să-l determinăm să aibă din nou încredere în lume, este necesar să găsim o cale de mijloc între compasiune și confruntare. Găsirea acestei „căi de mijloc" este atât o provocare descurajatoare, cât și oportunitate enormă în lucrul psihoterapeutic cu victimele traumei timpurii.

2

ALTE ILUSTRĂRI CLINICE ALE SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

Falsul Zeu transformă suferința în violență. Adevăratul Zeu transformă violența în suferință.

(Simone Weil, 1987: 65)

În vinietele care urmează sunt explorate alte fațete ale sistemului de autoîngrijire, în special rolul său de Protector, păzitor și, uneori, temnicer tiranic al unui eu infantil. După fiecare exemplu clinic urmează un scurt comentariu interpretativ, iar, în al doilea caz (Gustav), și o descriere mai extinsă a felului în care memoria traumatică este recuperată prin derularea unei serii de vise, pe durata psihoterapiei. Un ultim caz (Patricia) ilustrează „întoarcerea" spiritului personal în corp, într-un stadiu avansat al lucrului cu suferința în analiză. Capitolul se încheie cu unele speculații teoretice legate de maladiile psihosomatice și rolul sistemului de autoîngrijire în clivajul minții de corp.

FETIȚA ȘI ÎNGERUL

Una dintre cele mai impresionante povestiri despre rolul de conservare a spiritului și a sistemului de autoîngrijire și despre Sinele său păzitor, a fost relatată de Edward Edinger în prelegerile sale înregistrate despre Vechiul Testament, ținute la Institutul Jung din

Los Angeles (vezi Edinger, 1986). Se pare că povestea provenea de la Ester Harding, analist în New York, care a cunoscut persoana din Anglia căreia i se întâmplase. Iată ce s-a petrecut:

> Într-o dimineață, o mamă a trimis-o pe fetița ei de 6 sau 7 ani în biroul tatălui ei ca să-i transmită un mesaj important. La scurt timp după aceea, fetița s-a întors și a spus: „Îmi pare rău mamă, îngerul nu mă lasă să intru". Mama a trimis-o din nou pe fetiță, dar aceasta s-a întors cu același rezultat. Iritată de excesul de imaginație al fetei, mama s-a dus să comunice ea însăși mesajul. Când a intrat, și-a găsit soțul mort în birou.

Această poveste ne arată cum reușește psihicul să facă față unor emoții copleșitoare. Unele afecte pur și simplu nu pot fi procesate cu resursele normale accesibile eului și este nevoie să fie accesate resurse mai „adânci". Aceste resurse mai adânci sunt acele mecanisme defensive salvatoare ale Sinelui care blochează căile eului în acele momente traumatice, când, așa cum aceste mecanisme par să „vadă" în înțelepciunea lor, siguranța trebuie să sară, casă spunem așa, pentru ca trăsnetul să nu ardă toate circuitele din casă.

În cazul de față, unul din efectele „îngerului" Sinelui a fost s-o aducă în peisaj pe mama fetiței. O traumă de o asemenea magnitudine nu poate fi depășită de „echipamentul" psihic al unui copil. Tensiunea unui asemenea afect copleșitor este pur și simplu prea mare. Sistemele defensive ale Sinelui știu acest lucru și operează „deconectarea" necesară. Totuși, ele nu pot suplini mult timp resursele care lipsesc. Medierea din partea eului unei persoane tranziționale este necesară, și aici intervine mama. Nu știm care a fost reacția mamei, dar putem presupune că a avut o importanță crucială. Poate că a fost prea acaparată de șocul propriu și de suferință pentru a-și ajuta fiica. Sau poate că în răspunsul mamei fata a găsit un „model" pentru propriile ei sentimente și permisiunea de a le simți.

În orice caz, multe dintre traumele care ajung la psihoterapeut pentru remediere sunt traume timpurii de acest fel, acum acoperite de multe straturi de apărări și eforturi parțiale de mediere, mai mult sau mai puțin reușite, adunate în decursul anilor. Unul din modelele

cele mai utile pentru abordarea unor astfel de traume în psihoterapie a fost elaborat de regretatul Dr. Elvin Semrad (Semrad and Buskirk, 1969) și dezvoltat într-un studiu recent al lui David Garfield (1995). Deși acești autori își limitează discuția la psihoterapia cu pacienți psihotici, tehnica lor în trei pași este relevantă pentru toate tipurile de tulburări disociative. Ea implică o atenție meticuloasă acordată *afectului* clientului. În primul rând, afectul trebuie *descoperit* în istoria clientului și (în cazul psihozei) eliberat de elementele sale iluzorii, halucinatorii sau neologice; mai departe, afectul trebuie *recunoscut* („însușit") și simțit în corp de către pacient; în fine, afectul trebuie să-și găsească o *exprimare verbală* în limbaj și să fie organizat în istoria narativă a individului – în povestea vieții sale. Complexitatea acestor trei etape este ilustrată pe larg în cartea lui Garfield.

LENORE ȘI ZÂNA-NAȘĂ

O fetiță pe nume Lenore, care mai târziu mi-a devenit clientă, s-a născut într-o familie înstărită din vestul Europei. Mama ei era alcoolică și era o femeie care, în urma unei grave neglijări din partea propriei sale mame, nu era în nici un fel aptă de a avea un copil. O depresie postnatală a urmat după nașterea Lenorei. Tatăl, un diplomat ambițios în serviciul extern, era de regulă absent. La sfârșitul primei luni din copilăria pacientei mele, ea era subnutrită și aproape moartă. După ce a stat zece zile într-un spital unde a fost hrănită intravenos, a fost trimisă să locuiască cu bunica dinspre mamă. La nouă luni s-a întors la mama ei, care între timp amenajase o cameră de joacă roz, populată cu păpuși în mărime naturală, pe care le îmbrăca și cărora le cânta. Lenore a nimerit în această încăpere a păpușilor și a fost îmbrăcată și tratată întocmai ca și restul „familiei" de păpuși a mamei – cu excepția faptului că nu își aducea aminte ca mama ei s-o fi atins vreodată, în timp ce pe celelalte păpuși le atingea și „se juca" cu ele.

La patru ani, Lenore știa că e ceva în neregulă cu ea. Nu se simțea reală, era diferită de ceilalți copii și inadaptabilă. Nu putea să

mănânce cu familia fără să vomite și începuse să ascundă mâncare în camera ei de joacă. A ajuns la concluzia că are un IQ scăzut, sau este nebună, sau e un soi rău, sau altceva de felul acesta. La opt ani a început să facă planuri pentru sinucidere. Se gândea că viața în cer, despre care auzea la Școala de Duminică, era de preferat vieții acesteia. Și apoi, acolo plecase iubitul ei bunic, pe când ea avea patru ani. S-a hotărât să se arunce de la balconul apartamentului mătușii sale. Dar în noaptea dinaintea plănuitei sinucideri, a avut următorul vis, care s-a repetat de două ori:

> Sunt în dormitorul meu roz și mă gândesc la moarte. Deodată nașa mea zână [un personaj imaginar care a susținut-o] a venit la mine și mi-a spus pe un ton foarte sever: „Dacă mori, totul s-a terminat! Vei fi îngropată și o să te dezintegrezi. Nu vei mai fi tu niciodată și nimic nu va mai rămâne din tine, decât carne putrezită și oase. Aceasta este pentru totdeauna. Pentru totdeauna! Înțelegi?! Niciodată nu vei mai exista din nou, în toată istoria lumii!"

Interpretare și comentariu teoretic

Lenore s-a trezit din vis terorizată, dar a renunțat la sinucidere. Totuși, pentru a rămâne în viață, ea a trebuit să „ucidă" (adică să disocieze) o parte din ea, adică a trebuit să se scindeze în două, cam în același fel în care omul originar al lui Platon s-a despicat în două, fiecare jumătate rămânând să tânjească în veci după perechea sa. O jumătate era fata aceasta deprimată, sfrijită și neadaptată, cu astm și ulcere la stomac, care nu-și putea controla ieșirile isterice și era bătută de mama ei înfuriată. Dar o altă parte a ei a început să aibă o viață secretă, țesută din fărâme din spectacole muzicale de pe Broadway, cărți și propria ei imaginație. Ori de câte ori era umilită sau agasată la școală sau când mama ei o amenința că o va da spre adopție, ea se încuia în camera ei de joacă și începea să-și cânte singură despre o tainică lume imaginară, elaborată, unde ea făcea parte dintr-o familie iubitoare cu mulți frați adorabili. Ea văzuse musicalurile de pe Broadway *Șapte mirese pentru șapte frați* și *Pacificul de Sud*, precum și *Peter Pan*, și acestea i-au servit ca

stimulent pentru familia ei imaginară și aventurile lor. „Familia" aceasta locuia pe frontieră în vremuri grele, dar ea și câinele ei aveau puteri speciale și o capacitate de comuniune profundă cu animalele sălbatice, copacii și stelele. În lumea ei imaginară, avea o mamă iubitoare, care avea însă o soră foarte rea („mătușa" ei cea haină), un „tată" care era adesea absent și mulți frați iubitori cărora le plăcea s-o asculte cântând.

Lumea aceasta imaginară a devenit pentru Lenore un refugiu temporar și un sanctuar. Spun temporar, fiindcă atunci când a intrat în terapie, chiar și lumea ei internă a devenit în parte persecutoare. Dar ea a susținut-o timp de patru ani, cât a fost în perioada de latență* și acasă situația era insuportabilă. În fiecare noapte, ca să poată adormi, ea se transpunea în acea lume. A continuat să o facă și la școală, de asemenea un mediu traumatic. Stătea în spatele clasei, detașată de lecție, imaginându-și că pozează pentru niște fotografi veniți să documenteze viața acestei celebre cântărețe din clasa a cincea, care cânta atât de frumos și ducea o viață atât de fascinantă în acea minunată familie cu numeroși frați. Alteori, pentru a se consola, Lenore își imagina că „mama" acestei familii îi cânta, și își cânta ea însăși cu glas scăzut:

Nimic nu te va vătăma,
Nu cât sunt eu în preajma ta,
Demonii mișună acum pretutindeni.
Îi voi izgoni în urlete,
Nimeni nu-ți va face vreun rău,
Nu cât sunt în preajmă eu...

Experiența mea cu această tânără femeie m-a învățat din perspectivă clinică ce înțelegea Jung prin personalitatea supraordonată pe care a numit-o „Sine". Ca o realitate unitară mai mare și mai cuprinzătoare aflată în contact cu universul, Sinele acesta a văzut eul chinuit al pacientei mele și felul cum își raționaliza el propria extincție și a intervenit cu un vis care a menținut-o în viață. După care a hipno-

* În psihanaliză, al patrulea stadiu al dezvoltării psihosexuale, aproximativ de la vârsta de cinci ani și până la pubertate; în acest interval, sexualitatea este în stare latentă, toate energiile fiind folosite pentru atingerea idealului de bărbat sau de femeie al copilului. (n.t.)

tizat eul acesta frânt și secătuit și l-a scăldat în povești – imersându-l într-o matrice fortifiantă de imagini arhetipale. Dar, în cele din urmă, a avut nevoie de ajutor. A luat-o pe această tânără femeie slăbită și înspăimântată și, cu toată împotrivirea acerbă, a adus-o la terapie, fiindcă și-a dat seama că, în pofida eforturilor sale susținute de a izola și hrăni eul ei asediat, situația se înrăutățea. Asemenea plantelor hidroponice crescute fără pământ, fragila identitate a fetiței rămânea „verde" cu dieta ei rarefiată de iluzii, dar nu creștea niciodată. Și oricât s-ar fi străduit, partea pozitivă a Sinelui nu putea să elimine prezența crescândă a „demonilor prădalnici".

Am înțeles lucrul acesta când a devenit clar că exista și o altă latură, mai sumbră, în viața imaginară a Lenorei. Ea avea un câine cu numele de George și în fiecare seară, după acele mese groaznice, ea și George mergeau la plimbare. Ei aveau lungi conversații despre cum vor scăpa din casa aceeași vor merge să trăiască altundeva. Dar când George nu se purta cum se cuvine, Lenore se înfuria, lovind și brutalizând câinele, după care întotdeauna regreta cumplit și promitea că nu se va mai repeta.

Latura aceasta întunecată a protectorul ei lăuntric o persecuta adesea cu voci ale urii de sine. Cu un anume prilej, la insistențele mamei, ea s-a dus la o petrecere dată de liceu. Când s-a întors acasă, a făcut greșeala să-i spună mamei cât de rău se simțise. Nimeni nu a invitat-o la dans și ea a petrecut întreaga seară stând în întuneric. Auzind aceasta, mama ei, care era beată, s-a mâniat și a atacat-o fizic – cum poate Lenore s-o umilească astfel? Ce le va spune tuturor doamnelor de la club etc.? În timp ce sentimentul de umilință al mamei se amplifica, Lenore a avut una din desele ei izbucniri isterice, până când loviturile i-au frânt spiritul. După aceea, pacienta și-a amintit de o mustruluială severă primită de la o voce *interioară*, care a certat-o cu aceste cuvinte: „Tu, proastă mică ce ești – ți-am zis doar să nu-i spui niciodată mamei tale adevărul! Ce se întâmplă cu tine? Nu vom reuși niciodată dacă nu-ți vei folosi mai bine mintea!"

Era aceeași voce care-i spusese că era „soi rău", că era nebună – că nu trebuie să dezvăluie niciodată ce este în ea și, mai presus de orice, niciodată să nu spere și să nu aștepte nimic. Vocea era masculină și

răutăcioasă. Ea nega totul: „O vreau pe mama" – „Nu! Nu o vrei pe mama ta, mă ai pe mine!" „Vreau să mă căsătoresc" – „Nu! Nu vrei să te căsătorești, vrei să fii liberă pentru cariera ta!" O umplea de previziuni sumbre: „Soțul te va părăsi... o să sfârșești o bețivă, la fel ca maică-ta... vei renunța... vei da greș!"

Vedem așadar aici două laturi ale sistemului de autoîngrijire. Pe de o parte, el este un înger păzitor sau o „naşă-zână", care o menține pe pacientă în viață, inducându-i frica de sinucidere și o ajută să disocieze o parte a sinelui ei adevărat, sechestrată în fantezie și în camera ei de joacă roz. El apare apoi ca un vrăjitor – povestitorul arhetipal care spune basme înainte de culcare unei fetițe înspăimântate, îi cântă și o alină cu speranțe iluzorii. Dar atunci când speranța aceasta se leagă de o componentă reală a lumii sau când ea suferă o dezamăgire în eforturile ei autentice de a se conecta la realitate, partea protectoare a sistemului de autoîngrijire devine *diabolică* și atacă eul și obiectele sale interioare vulnerabile.

Figura liniștitoare și cea diabolică din lumea internă a Lenorei i-au apărut în viața conștientă ca două „voci" extrem de puternice pe care le auzea în cap. Ele îi vorbeau cu mare autoritate, atât în favoarea, cât și împotriva ei. Mai târziu, în analiza Lenorei, una din principalele noastre sarcini a fost s-o sensibilizăm la aceste voci (cu care ea se identifica în totalitate), adică am încercat să facem aceste voci *ego-sintonice* să devină *ego-distonice* și să îndemnăm eul ei să ia poziție în relație fie cu seducția, fie cu tirania Protectorului/Persecutorului ei. În situația aceasta, vocea și atitudinea terapeutului nu trebuie să fie numai „amabile și înțelegătoare", ele trebuie de asemenea să împrumute puțin din forța și fermitatea tiranului – adică nu trebuie să se teamă să rănească eul inflaționat al pacientului și trebuie să i se adreseze cu autoritate. Încetul cu încetul, „vocile" sistemului ei de îngrijire au fost înlocuite cu o voce mai realistă, modulată și tolerantă, dar abandonarea Protectorului/Persecutorului și a „vocii" sale s-a dovedit a fi mai dificilă decât îmi imaginasem la început. Lenore mi-a spus că avea sentimentul că trădează un vechi prieten – și încă unul care îi salvase viața. „Dacă aș curma vocea aceasta", a spus ea, „ar fi ca și cum i-aș spune mamei mele că nu o iubesc... *de fapt eu iubesc vocea*

aceasta ... la fel cum o iubesc pe mama – oricât de nebunește ar părea. «Ea» m-a acaparat complet... nu înțelegi? În comparație, vocea ta este firavă! Unde vei fi tu când voi avea nevoie de ajutor? Vocea aceea mi-a salvat viața. Pare o nebunie, dar nu știu cum altfel să explic."

Apariția copilului din vis

După circa patru ani de la începutul terapiei, Lenore a suferit o traumă de circumstanță, care i-a deschis rana suferințelor de la începutul copilăriei. Fusese măritată scurt timp cu un bărbat narcisist care o tratase foarte asemănător felului cum o tratase mama ei în camera de joacă roz din copilărie – ca un obiect, ca o păpușă. La începutul relației lor, el chiar o numise „păpușa mea vie". În ajunul ședinței pe care o voi relata aici, bărbatul acesta i-a spus cu răceală și fără sentimente că nu o mai iubește și vrea să divorțeze. Firește că Lenore a fost disperată, chiar dacă ani la rând nu se simțise deloc apropiată de el.

La acea dată, ea avea o relație solidă în transfer cu mine și un fapt foarte interesant petrecut în anul precedent a fost că, pentru prima oară în viața ei, a început să-și amintească vise. Unul din personajele obișnuite din visele ei s-a dovedit a fi imaginea unei fetițe neglijate, inocentă și mânioasă. Copilul acesta din vis a devenit foarte important pentru pacientă (și pentru mine), fiindcă de fiecare dată când apărea fetița și noi discutam despre ea, Lenore începea să plângă; era o durere pe care nu o mai resimțise până atunci – durere pentru neglijarea și abuzurile pe care le îndurase ca fetiță care se „rupsese" în două. Cu ajutorul acelui copil din vis a putut de asemenea să înceapă să jelească irosirea anilor din copilărie care au urmat clivajului, ani în care trăise fără un suflet sau psihic viu. *Acest proces de doliu reprezenta „psihoterapia" ei.*

În ședința care a urmat după anunțul crud al soțului, ea a început să se plângă de un nod teribil de tensiune în stomac. Se temea că ulcerul din copilărie este pe cale să revină. Altminteri, se simțea amorțită și fără contact. I-am cerut pur și simplu să se concentreze pe senzația aceea din stomac, închizând ochii și trăgând aer în piept, și să-mi descrie orice imagini ale durerii fizice. I-am spus să-și lase

stomacul să vorbească și să ne spună ce are de zis. A avut nevoie de câteva minute ca să se relaxeze suficient pentru a se angaja în proces, dar deodată a icnit, cu ochii larg deschiși într-o combinație de frică și emoție. O „văzuse" deodată pe „fetița" ei, cu ochii în lacrimi din cauza unei suferințe profunde, aruncându-i pacientei doar o privire scurtă și disperată. La imaginea aceasta Lenore, a izbucnit în lacrimi – fapt neobișnuit pentru femeia aceasta autosuficientă.

Tot restul acestei ședințe foarte semnificative nu a făcut decât să-și țină capul în mâini și, încurajată de mine să nu se disocieze de senzație, a plâns pentru fetița aceasta pierdută și cu inima frântă. Făcând acest lucru, amorțeala a dispărut, tensiunea din stomac s-a relaxat și ceea ce am putea numi spiritul ei personal i-a „reintrat" în corp. În acest proces, măsura întrupării ei crescânde a fost forța afectului ei spontan. Când a ieșit din ședință, era epuizată, dar fundamental schimbată. Ceva de multă vreme disociat de viața ei s-a conectat din nou, s-a integrat și s-a încarnat. Ea a înțeles de asemenea faptul foarte important că actuala ei traumă cu soțul nu era decât ediția cea mai recentă a unei traume mult mai timpurii – una pe care nu fusese în măsură s-o experimenteze ca fetiță, dar o experimentase acum în abandonul soțului și cu ajutorul relației ei pozitive cu mine. Aceasta nu a făcut-o să se „simtă" cu nimic mai bine, dar a conferit o semnificație nouă durerii sale devastatoare. În rezumat, am putea spune că, în momentul de față, odată cu vindecarea clivajului dintre mintea și corpul ei, s-a întors un spirit însuflețitor, tensiunea din corpul și mintea ei s-au relaxat și ea și-a recuperat sufletul, sau psihicul. Aceasta nu este o rezolvare permanentă a problemei, dar experiențe de felul acesta sunt încurajatoare pentru pacient și consolidează procesul de doliu, care altminteri este atât de umilitoare pentru victima traumei.

GUSTAV ȘI PĂRINȚII SĂI CEREȘTI

Aceasta este povestea unui băiețel pierdut pe care îl voi numi Gustav – ulterior pacientul meu – născut într-un mare oraș german în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial. Tatăl lui a fost soldat

nazist și alcoolic. Gustav și-l amintea ca pe un bărbat tiranic și brutal, care atunci când venea acasă de pe front, îl lua pe fiul său de urechi și i le răsucea până când acesta începea să plângă și să-l implore să înceteze. Mama lui a fost o țărancă frumoasă, care lucra la brutărie și încerca fără prea multă convingere să-l protejeze pe Gustav de tatăl său, deși era ea însăși deseori bătută. Gustav avea șase ani când au început bombardamentele aliate asupra Germaniei. El și-a adus aminte cum la primul bombardament s-a ascuns în beci, iar după aceea a umblat prin moloz. Și-a amintit de asemenea că nu îi era deloc frică atunci când era împreună cu mama lui. Mai târziu, când bombardamentele s-au intensificat, a fost trimis la mătușa lui de la țară, unde au locuit în incinta unui „azil de bolnavi mintal". Unchiul lui era măcelarul instituției și un om cu înfățișare terifiantă, al cărui șorț era adesea stropit cu sânge. Despre cei patru ani petrecuți acolo, el își amintește foarte puțin, exceptând senzația permanentă de teamă și consternare, o teroare fără nume în legătură cu azilul, umilința de a folosi ca toaletă ziarele de sub patul său, din frica de a nu traversa coridorul întunecat din dreptul camerei unchiului său, plânsul necontenit după mama lui și dojenile ei, când venea în vizită, că este un copil atât de plângăcios.

Cinci ani mai târziu, când războiul se terminase și tatăl său se afla într-un lagăr de prizonieri de război, el s-a întors împreună cu mama lui în apartamentul bombardat unde își petrecuse primii șase ani ai vieții. Din casa lor nu mai rămăsese nimic în afara celor patru pereți și a unui pupitru vechi care aparținuse tatălui său. Străzile erau pline de moloz și de bande prădalnice de tineri, care îl băteau, îi furau mâncarea sau îl molestau sexual. Mama lui a fost umilită și alungată de pe ogoarele fermierilor fiindcă a furat cartofi. El trăia cu frica permanentă de bombele neexplodate. La scurt timp după ce tatăl său s-a întors acasă, mama lui a rămas gravidă și și-a provocat avort cu o andrea.; ea a avut o hemoragie abundentă și a ajuns la spital, lăsându-l pe Gustav acasă timp de o săptămână cu tatăl său alcoolic.

Aceasta este tot ce își aduce el aminte. Ceva îngrozitor i s-a întâmplat în timpul acela petrecut cu tatăl său – nu mai știa ce anume.

Într-o criză de furie a distrus vechiul pupitru cu un topor, sau cel puțin așa i s-a spus. Și-a amintit că mama lui a trebuit să-și părăsească patul din spital ca „să-l salveze". Are doar o imagine vagă a spitalului de boli mentale unde a fost dus într-o stare delirantă, vorbind incoerent. Și-a amintit că după acest eveniment nimic nu a mai fost la fel. „Ceva s-a rupt în mine atunci", mi-a spus el, patruzeci de ani mai târziu. „Am murit pentru viața mea reală și am renăscut ca o cochilie. Începând de atunci, nu m-am mai putut trezi dimineața. Mi-am pierdut interesul pentru orice – până când am venit în America..."

Și totuși, în toți acei ani teribili, băiețelul acesta nu a fost lipsit de speranță. În fiecare zi, el aștepta cu emoție ora de culcare, fiindcă noaptea, în întunericul camerei sale din casa măcelarului, juca de unul singur un joc imaginar. Citise cândva într-o revistă germană despre descoperirea mormântului regelui Tut și văzuse imagini cu toate minunatele artefacte și tezaure de aur, iar în fantezia lui se imagina a fi el însuși băiatul-rege care domnise asupra unui enorm regat egiptean ce se întindea până departe în sudul Africii. În fantezia aceasta, el dispunea de tot ce avea nevoie. Era alintat, hrănit și i se ofereau de toate din abundență. Dar cel mai important, avea un mentor special – Marele Preot, pe care îl iubea și de care era iubit. Omul acesta – care avea puteri supraomenești și era de fapt un fel de zeu – îl învăța tot ce trebuia să știe despre lume: despre astronomie, lumea naturii, puterile misterioase ale zeilor, cum să devină soldat. De asemenea, Marele Preot juca cu el diferite jocuri – jocuri complicate ale căror reguli erau definite de hieroglife stranii. Și ca o pereche a preotului / tată era o mare preoteasă / mamă – o frumoasă femeie / zeiță care îl învăța toate artele femeilor, inclusiv muzica și sexualitatea.

La aceștia doi el se gândea ca la „părinții mei cerești" și prezența lor reconfortantă în viața lui nu se limita numai la fantezia cu regele Tut. Ei apăreau de asemenea în camera lui după ce adormea – în visele sale. Dar în vise ei erau diferiți. Nu interacționau niciodată cu el așa cum făceau în fantezia lui, ci doar erau „acolo", în robele lor lungi albastre. Ei apăreau în toate visele în care Gustav era îngrozit sau supărat peste limitele pe care le putea suporta în mod obișnuit. Simpla lor prezență era suficientă pentru a-l calma lăuntric. Uneori

ei îi vorbeau pe un ton liniștitor – nu-și amintea niciodată ce anume îi spuneau, dar indiferent ce va fi fost, îl calma și îl făcea să se simtă în siguranță.

Interpretare și comentariu teoretic

Cu fantezia aceasta imaginativă, Gustav a fost capabil să mențină speranța vie și să țină la distanță disperarea sinucigașă care-l bântuia în timpul zilei. Psihologia clasică ar putea să vadă aici începutul unor probleme psihopatologice serioase ale copilului – primele semne al unui clivaj major în experiența sa de sine între o lume interioară distorsionată, fantastic de elaborată, și o lume exterioară care a devenit intolerabilă. Analiza clasică va dori să vadă în această fantezie o metodă de apărare și să-i reducă conținutul la relația halucinantă regresivă a acestui băiat cu părinții absenți. Toate acestea sunt reale și, într-adevăr, când băiețelul acesta a crescut și am avut privilegiul să lucrez cu el ca pacient, mare parte din munca noastră s-a concentrat în jurul imagoului părinților săi. Dar o abordare jungiană nu se mulțumește să lase lucrurile să treneze la nivelul unei drame pur personale și vrea să privească dincolo de interpretarea reducționistă, la *telos*-ul acestei fantezii – scopul ei – precum și la conținutul ei arhetipal.

O abordare jungiană a acestui material ar dori să confirme că, date fiind circumstanțele vieții acestui băiat, capacitatea psihicului său de a inventa o astfel de fantezie a fost un miracol în sine și a avut un efect miraculos – l-a menținut în viță, atât fizic, cât și psihic. Mai precis, i-a menținut viu spiritul, chiar dacă înmormântat în fantezii, urmând să renască mai târziu, asemeni băiatului-rege. Vedem așadar că unul din „scopurile" psihicului arhetipal și ale arhetipului său organizator central, pe care îl numim Sine, este să mențină germenele eului viu și în viață, să susțină spiritul personal atunci când viața l-a abandonat în toate celelalte privințe; în cazul de față, să-l mențină viu spunându-i povești – povești care îi atribuie un „loc" semnificativ (deși magic) în viață și, prin urmare, speranță. Între paranteze fie spus,

psihicul arhetipal nu poate face lucrul acesta la nesfârșit fără ajutor din partea realității, și de obicei trebuie plătit un preț mare în adaptarea persoanei la realitate atunci când lumea internă este obligată să vină astfel în ajutorul unui eu asediat. Sandor Ferenczi descrie foarte frumos acest proces în relație cu un caz foarte asemănător cu al lui Gustav:

> O trăsătură surprinzătoare, dar aparent generală, a procesului acesta de clivaj al sinelui este transformarea bruscă în narcisism a relației, devenită intolerabilă, cu obiectele. Omul părăsit de toți zeii evadează complet din realitate și creează pentru el însuși o altă lume, în care, nestânjenit de gravitația terestră, poate înfăptui orice dorește. Dacă nu a fost iubit sau a fost chiar chinuit, el desprinde acum din sine o parte care, sub forma unui protector iubitor, adesea matern, compătimește restul chinuit al sinelui, îl hrănește și decide pentru el; și toate acestea sunt făcute cu înțelepciunea cea mai profundă și inteligența cea mai pătrunzătoare. El este inteligența și bunătatea însești, un înger păzitor, ca să zicem așa. Îngerul acesta vede din exterior copilul suferind sau asasinat, străbate întregul Univers în căutare de ajutor, inventează fantezii pentru copilul care nu poate fi salvat altfel etc. Dar în momentul unei traume foarte puternice și repetate, chiar și acest înger păzitor trebuie să-și recunoască neputința și să-i mărturisească copilului torturat înșelătoria bine-intenționată la care a recurs; după care nu mai rămâne nimic altceva decât sinuciderea, dacă în realitate nu survine o schimbare favorabilă de ultim moment. Evenimentul favorabil care se opune impulsului sinucigaș este faptul că în această nouă luptă traumatică pacientul nu mai este singur. (Ferenczi, 1933:237)

De asemenea, abordând acest material dintr-o perspectivă jungiană, am dori să notăm cel puțin că fantezia acestui băiețel conține motive universale – imagini arhetipale pe care le găsim, de exemplu, în motivul, răspândit printre populațiile primitive, „părinților duali", unul pământesc, celălalt ceresc. Ideea că în spatele părinților personali se află niște echivalenți spirituali este o credință larg răspândită care ne urmează până în prezent în obiceiul „nașilor", care sunt prezenți la botezul copilului și îi supraveghează viața spirituală. Obiceiul acesta întruchipează la rândul său faptul că pentru un

copil tatăl personal „poartă" arhetipul „Tatălui", adică Sinele, cu toate implicațiile sale spirituale în întreaga lume.

Avem aici un exemplu despre felul în care eul traumatizat, lipsit de un tată personal afectuos și abordabil, alături de care să crească, este susținut de obiectul de fundal din psihicul colectiv care „își face intrarea", să zicem așa, pentru a întreține eul în fantezie (sistemul de autoîngrijire). Nu ar fi satisfăcător să spunem pur și simplu că Gustav i-a „inventat" pe părinții săi cerești pentru a-și îndeplini o dorință, viziunea freudiană clasică. Mai degrabă, atunci când eul său frânt a căzut în abisul traumei, el a descoperit acolo ceva care „să-l prindă" – psihicul arhetipal – un nivel de ființă „structurată" în psihic care nu este creația eului.

În fine, în atracția irezistibilă de a deshuma mormântul băiatului-rege Tut, trebuie să vedem faptul că Gustav a descoperit o realitate arheologică ce i-a externalizat propria „moarte" prematură, adică pierderea „spiritului" în traumele combinate ale vieții sale. Înmormântarea egipteană, cu procedurile sale elaborate de mumificare a corpului, sarcofagele multiple incluse unul într-altul și proviziile pentru decedat, toate au fost concepute cu grijă ca să asigure o casă pentru *Ba* și *Ka*, spiritul și respectiv sufletul mortului. Preoții, „oamenii-zei", purtătorii Sinelui, erau cei care pregăteau locul pentru păstrarea în siguranță a spiritului personal. În scurta descriere care urmează a procesului său terapeutic, vom vedea cu câtă înverșunare „ei" (membri ai sistemului de autoîngrijire) au refuzat să renunțe atunci când a început lucrul cu sentimentele sale traumatizate.

Terapia lui Gustav: recuperarea memoriei traumatice

Primele săptămâni din terapia lui Gustav au fost un schimb elaborat de altercații menit să testeze gradul de încredere al recipientului analitic și să se asigure că poate avea încredere în mine. De îndată ce el a început să se „lase în seama" sprijinului pe care l-a

simțit, au început să iasă la suprafață sentimente de mult îngropate, asemeni unor flăcări pâlpâind în jurul fitilului de vise. Iată primul vis pe care l-a prezentat – unul care dezvăluie tristețea insuportabilă din nucleul sinelui său din copilărie, precum și figura Sinelui arhetipal care-i protejează spiritul vulnerabil.

> Mă aflu la etajul al doilea al unei clădiri mari. Există temeri că va izbucni al Treilea Război Mondial. Mă duc la baie. Acolo este o fereastră largă și adăposturi. Un băiat de 12 ani se sprijină între adăposturi, cu fața la perete, bolnav, cu ochii închiși de frică, durere și disperare. A vomitat peste tot în jur. Prin fereastra enormă văd explozii în depărtare și cu picioarele simt cum vibrează solul. A început războiul. Ies în fugă din baie ca să cobor la un nivel inferior în casă, dacă e posibil să mă adăpostesc într-un subsol. Interiorul clădirii este enorm și deschis ca într-o biserică. La parter s-a adunat o mulțime de oameni. Deasupra mulțimii, în aer, se produce o explozie. Mă aștept la un nor în formă de ciupercă, dar în schimb își face apariția o figură colorată care inspiră o teamă evlavioasă: un joker sau un clovn – de fapt, un BUFON într-un veșmânt luminescent din bucăți de stofă colorată. Sunt îngrozit. Știu că acesta trebuie să fie Diavolul.

Gustav a fost foarte îngrijorat din cauza acestui vis. Să însemne că va muri? Sau că va înnebuni? Lumea lui era pe cale să se sfârșească? (De fapt, el suferise deja atât o „moarte", cât și un colaps, dar pe atunci eu încă nu știam.) I-am spus că, după părerea mea, imaginea băiatului de 12 ani cuprins de disperare (în combinație cu izbucnirea celui de-al Treilea Război Mondial) sugerează că la vârsta aceea i s-a întâmplat ceva catastrofal – ceva care „a pus capăt lumii sale". L-am întrebat ce-și aduce aminte de la acea vârstă și atunci a început dezvăluirea lentă și dureroasă a ororii necunoscute care se petrecuse în săptămâna fatidică în care mama lui fusese spitalizată. La fiecare ședință am dezgropat câte puțin din refularea care acoperise această traumă – am înlăturat, ca să zic așa, încă un înveliș al spiritului său mumificat. Alături de expresii ale unei dureri și tristeți nemăsurate, am întâmpinat o mare rezistență la fiecare pas. Înainte să descriu aceste rezistențe și scoaterea la lumină, într-un final, a traumei, trebuie spuse câteva cuvinte despre Bufon / Diavol.

Avem aici o imagine fără asocieri personale, fapt deseori adevărat în privința imagisticii arhetipale. Dacă vrem să înțelegem care sunt intențiile psihicului cu o astfel de imagine, este prin urmare necesar să o *amplificăm*, adică să descoperim ce semnificație a avut ea în psihicul colectiv de-a lungul a mai multe generații. Dacă căutăm cuvântul „bufon" în oricare dicționar de simboluri, vom găsi materiale precum acesta: bufonul a jucat adesea un rol terapeutic în societate, ca o verigă de legătură cu inconștientul și nebunia. Provocând râsul și eliberând anxietățile reprimate, el răsturna ordinea obișnuită și servea în felul acesta ca un corectiv al rigidităților vieții conștiente. De unde și frecventele sale apariții la curțile medievale, unde, îmbrăcat cu veșminte peticite sau multicolore, își bătea joc de rege și de domnia lui. De obicei, el era un acrobat îndemânatic, și uneori un magician, iar la carnavalurile și spectacolele din perioada medievală, clovneriile sale culminau adesea cu o moarte și o resurecție simbolice. Deseori el apărea ca Diavolul, însoțit de artificii, fum și duhoare de sulf. Dacă la cărțile de tarot îți iese Bufonul, se spune că aceasta înseamnă cufundarea iminentă în inconștient (exact ce i se va întâmpla lui Gustav, dar nu sub forma morții efective, cum s-a temut el).

Bufonul personifică ceea ce Jung a numit arhetipul Tricksterului – acea figură donquijotescă versatilă care traversează toate granițele, chiar și pe cele stabilite pentru a-i separa pe oameni de zei. Un astfel de Trickster, foarte des menționat de Jung, a fost descris chiar ca purtând „Omnes colores" – toate culorile. Este vorba de Hermes / Mercurius, marele mesager / mediator al zeilor, zeul alchimiei, singurul care putea trece pragul dintre tărâmurile divin și uman. „Culorile" sale semnificau rolul său în procesul alchimic de recuperare a „negrelii" din primele stadii ale operei alchimice. Jung spune despre alchimie:

> *Opus magnum* a avut două scopuri: salvarea sufletului omenesc (integrarea lui) și salvarea cosmosului... Lucrarea aceasta este dificilă și presărată cu obstacole; de la bun început, întâlnești „dragonul", spiritul htonian, „diavolul" sau, cum îl numesc alchimiștii, „negreala", nigredo, și întâlnirea aceasta produce suferință. În limbajul alchimiștilor, materia suferă până când descompunerea dispare, când răsăritul (aurora) va

fi anunțat de „coada păunului" (*cauda pavonis*) și va începe o nouă zi. (Jung, 1977: 228f)

Vedem așadar că Bufonul/Diavolul combină aceste contrarii și apare brusc odată cu explozia artificiilor nucleare, în chiar momentul când Gustav își începe coborârea dramatică într-un trecut traumatic – încă inconștient. Evident, avem aici un prim exemplu al sistemului de autoîngrijire, adică Sinele primar ambivalent în rolul său dual de Protector/Persecutor. Ne putem imagina că acest îngrijitor aprig va fi sursa întregii rezistențe care va urma.

Trei săptămâni mai târziu, Gustav a avut următorul vis:

> Un băiat de 12 ani a fost răpit și acum este dus undeva cu autobuzul. Mă tem că nu-l voi mai vedea niciodată. Am un pistol cu care trag în șoferul autobuzului și trebuie să-l fi atins de mai multe ori, dar el continuă să conducă. Când autobuzul a trecut prin fața mea, am putut să văd doi gardieni în partea din spate. Au arme mai mari decât ale mele și trebuie să încetez să mai trag, altfel cu siguranță mă vor ucide. Simt o angoasă teribilă în legătură cu existența răului. Cum e posibil ca viața să fie astfel? Oare nu există Dumnezeu? Nimeni nu va face să înceteze toate acestea? M-am trezit înfricoșat.

Visul acesta ne spune că o parte a psihicului său s-a simțit amenințată de începerea explorării istoriei sale și încearcă s-o încapsuleze într-un container de metal (autobuzul) și s-o îndepărteze pentru totdeauna (adică să se asigure de disocierea ei de conștiință). De data aceasta, însă, el pare să aibă o relație cu băiatul de 12 ani. Se teme „că nu-l va mai vedea niciodată", simte o frică teribilă când el este capturat și încearcă să-l elibereze, ucigându-i pe răpitori.

Pe măsură ce terapia continua și Gustav s-a apropiat de afectul insuportabil al experienței sale traumatice, a început să viseze că acum el *era* băiatul de 12 ani. De exemplu:

> Am în jur de 12 ani. Medicul nebun m-a împins prin ușa de la subsol și a aruncat o grenadă de mână după mine. După ce s-a ocupat astfel de

mine, fără nicio tulburare sau emoție, s-a dus într-altă parte a casei să-și vadă de activitățile sale obișnuite din timpul liber. Dar eu m-am ascuns după ușă și am scăpat nevătămat, iar acum ies afară. Trec printr-o mică deschizătură a unei uși de oțel, în care aproape că rămân blocat. Alerg pe un drum care merge spre nord, paralel cu o plajă. Îmi dau seama cât de ușor ar putea medicul, odată ce-mi constată lipsa, să vină cu mașina după mine, pretinzând că sunt pacientul lui nebun, de aceea trebuie să am grijă să merg numai în locuri unde este improbabil ca el să vină.

Trauma

La scurt timp după visul acesta, am reușit să așezăm laolaltă fragmentele experienței sale traumatice. Nu a fost, așa cum m-am așteptat eu, doar abuzul fizic din partea tatălui, mama a fost și ea implicată. Indiciile le-a oferit tot un vis:

Mă trezește mama mea, care-mi spune ceva ce mă rănește teribil. Sunt încă mai mult adormit, dar încep să țip la ea și după ea, dar ea se îndepărtează nepăsătoare. Eu continui să țip... „Cum voi ajunge vreodată să fiu cineva, cum îmi voi trăi viața?" Urmărind-o, pătrund într-o altă încăpere, unde o figură diformă, asemănătoare unei mumii, este întinsă pe un pat.

În timp ce medita la visul acesta, a fost ca și cum un chist cu otravă s-ar fi spart în mintea lui și el și-a adus aminte când, la vârsta de 12 ani, a intrat din greșeală în baia unde mama lui avorta în toaletă. El și-a amintit că, în urmă cu o lună, ea îi spusese că este însărcinată și el a fost încântat la gândul că va avea un frate sau o soră care să pună capăt singurătății sale abisale. Apoi a găsit-o făcându-și ceva teribil, cu sânge pe mâini. Ea a strigat la el să iasă afară, iar în rușinea și consternarea lui el a implorat-o să scoată andreaua din ea, dar ea a strigat că nu vrea copilul. Cum isteria lui lua proporții și a început să izbească în ușă, ea a strigat că *l-ar fi avortat și pe el dacă ar fi putut*.

În noaptea aceea, în timp ce el plângea în camera lui, tatăl său a intrat și i-a spus să tacă. A început o discuție din care Gustav a aflat că nici tatăl său nu voia copilul – că ura copiii; că ura copiii plângăcioși precum Gustav și că ar fi dorit ca Gustav să nu se fi născut niciodată. După care a urmat chipul roșu de mânie al tatălui său, ura din privirile

sale, urechea răsucită, țipetele... și aceasta este tot ce-și aducea aminte Gustav, până când a fost externat din spitalul de boli mintale.

După ce și-a descărcat toată tristețea și furia adânc reprimate asociate cu aceste amintiri disociate, a simțit o enormă ușurare. Depresia lui a dispărut în mare măsură și s-a gândit chiar să renunțe la terapie. Dar abia am consolidat câștigurile acestei lucrări, pregătindu-ne să ne bucurăm o vreme de lauri, că visele lui au început să „lucreze" la o traumă și mai timpurie. Acum a apărut un băiat de șase ani, ca în visul următor:

> Sunt răpit într-o mașină de către un terorist. Stau în spate. În aceeași mașină este și fiul meu, în vârstă de cinci sau șase ani. Teroristul vrea să ne ia ostateci, dar eu refuz și cobor din mașină. Fiul meu rămâne înăuntru. Discut cu teroristul și îl rog să-i dea drumul fiului meu, dar el face un ocol sau două cu mașina, în timp ce eu trebuie să privesc neputincios.

Avem aici un alt exemplu de autoreprezentare a copilului sub controlul tiranic al Persecutorului/Protectorului. (În realitate, fiul lui Gustav era un bărbat adult, prin urmare „fiul din vis", de cinci ani, l-am considerat ca un aspect al lui însuși.) În timp ce ne apropiam de experiență printr-o revizuire continuă a amintirilor sale timpurii, au început să apară vise precum următorul, ca și cum ar fi vrut să ne arate că suntem pe drumul cel bun:

> Fiul (în vârstă de cinci sau șase ani) al unui proprietar de uzină (un fel de prezență plutind în aer, nu o persoană), a fost găsit afară, zăcând pe jos de mult timp, acoperit cu un strat de zăpadă. Acum că l-am dezgropat, îi spunem că ne așteptăm ca el să fie supărat, dezamăgit sau chiar furios pe soarta lui, furios că fost uitat afară atât de mult timp. Trebuie să presupunem că tatăl său nu i-a simțit prea mult lipsa și că a abandonat prea ușor căutările, dacă într-adevăr i-a remarcat absența și l-a căutat. Dar el pare prea slăbit și temător de astfel de simțăminte. Se bâlbâie și abia poate vorbi, și eu cred că asta este din cauză că, fiind acoperit de zăpadă și lipsit de oxigen atât de mult timp, creierul lui a fost afectat.

Visul acesta ne-a ajutat să ne apropiem de sentimentele lui de copil abandonat de tatăl său (era conștient că îi este dor de mama lui). Acest lucru a deschis calea către iubirea pe care a simțit-o inițial

pentru unchiul său, măcelarul, și a arătat că groaza de mai târziu față de omul acesta nu avea nimic de-a face cu șorțul său pătat de sânge, ci cu un eveniment produs la scurt timp după sosirea lui la casa acestuia de la țară. Într-o noapte, târziu, unchiul său a venit în camera lui... detaliile au ieșit la iveală când am discutat ultimul vis din această serie:

> Pare să înceapă cu niște mâini de bărbat în jurul gâtului unui copil. Eu am vreo șase ani și locuiesc într-un orășel de provincie. Un nor invizibil care înghite oamenii și-a făcut apariția în lume. Tot mereu, deplasându-se de colo-colo, el atingea pe cineva, de regulă un bărbat și de cele mai multe ori la picioare, după care acesta începea să dispară în norul nevăzut. Eu merg cu trenul spre oraș. Mă bucur să scap din raza de acțiune a norului, dar mă gândesc că s-ar putea ca el să mă urmărească în oraș și să înghită și oamenii de acolo. După care mă aflu în gara principală și începe să-mi fie frig și să simt mâncărimi și realizez că sunt pe cale să intru în nor. Încerc să mă retrag, dar el vine după mine. Mă îndrept către alți oameni, în speranța că se va lua de aceștia și îmi va da drumul, dar el rămâne cu mine. În apropierea mea sunt câțiva muncitori. Le fac semne să mă atingă. Unul singur vine și-mi atinge penisul, apoi altul, în timp ce ei își bat joc de mine. Îi las să continue. Atingerea lor îndepărtează în parte senzația produsă de contactul cu norul, dar nu complet. Partea de jos a abdomenului și organele sexuale le simt reci și contractate, ca vrăjite sau posedate.

Gustav și-a adus pe urmă aminte cum unchiul său s-a întins peste el și i-a atins penisul, și cum el s-a împotrivit, unchiul i-a înăbușit strigătele și i-a pus mâinile în jurul gâtului ca să-l sperie.

Trebuie să întrerupem aici povestea lui Gustav. Deloc neașteptat, dezvăluirea și descărcarea acestei traume a băiatului de șase ani, cu sentimentele de depersonalizare și nerealizare care au însoțit-o, ne-au dus și mai adânc în trecut, în al doilea și al treilea an al copilăriei sale. Atât Gustav cât și eu am fost uimiți de felul în care, în acest proces, visele ne-au îndrumat către detaliile necesare în care erau camuflate afectele sale disociate – dacă Gustav s-a simțit în suficientă siguranță în transferul afectiv. Pe tot timpul procesului, el a fost extrem de „sensibil" și de irascibil în privința muncii noastre și uneori a fost foarte convins că toată această retrospectivă este doar o pierdere de

vreme! Ca și cum figura de autoîngrijire (Bufonul/Diavolul, șoferul de autobuz, medicul nebun, teroristul/răpitorul, proprietarul de uzină, norul) ar fi opus o *rezistență* acerbă și versatilă. Doar încet și cu multe obiecții figura/figurile au renunțat la controlul asupra „copilului" din vis, până când afectul asociat cu trauma timpurie a putut fi recuperat.

Această *rezistență* personificată, pusă la cale de sistemul de autoîngrijire, este o constatare comună în psihoterapie, în cazurile indivizilor care au suferit traume ce le-au alterat viața. În limbajul relațiilor de obiect, oamenii aceștia prezintă ceea ce am putea numi un atașament profund față de „obiectele" interioare care îi persecută. Freud (1923: 4a) a fost primul care a observat lucrul acesta. El l-a numit „reacție terapeutică negativă", deoarece atunci când li se adresa încurajator anumitor pacienți, starea lor se înrăutățea invariabil. Freud a crezut că aceasta se datorează atacului lăuntric al unui „supraeu sadic" asupra „eului masochist" al pacientului. Totuși, Freud a uitat ceva aici. Rezistența la schimbare și dezvoltare a pacienților traumatizați se explică numai parțial ca o intimidare din partea unui supraeu sadic. Explicația aceasta simplă este complicată de faptul că supraeul sadic este de asemenea un supraeu care poartă de grijă, adică o figură internă „superioară" care practic a salvat viața psihologică a pacientului, un fel de miracol pentru care pacientul, deși în mod inconștient, îi poate fi foarte recunoscător. Prin intermediul acestei figuri interne, pacientul are acces la stări modificate de conștiință (și, ne putem imagina, la stări psihofiziologice modificate) care au un efect de alinare și nu sunt ușor de eliminat, tocmai fiindcă în trecut au lucrat la păstrarea a ceva ce pacientul „știe" că este o încărcătură prețioasă, adică spiritul inviolabil al personalității.

KAYE ȘI DELFINII EI

Aceia dintre noi care lucrăm ca psihoterapeuți cu oameni care au suferit traume timpurii avem adesea privilegiul să întrezărim miraculoasele puteri salvatoare de viață ale psihicului sau, ca să ne

exprimăm mai exact, modurile în care realitatea psihică numinoasă pare să vină în ajutorul eului traumatizat. Următorul exemplu clinic este una dintre acele „întrezăriri".

O femeie pe care o vom numi Kaye m-a consultat pentru psihoterapie în urma unui accident grav de mașină, soldat cu mai multe săptămâni de spitalizare, și în urma căruia a rămas desfigurată și cu mâinile infirme. În timp ce se recupera după aceste răni grave, logodnicul ei „și-a pierdut sentimentele" pentru ea și a rupt relația, iar cea mai bună prietenă a ei a murit pe neașteptate. Ca lucrurile să fie și mai rele, slujba ei în aer liber era amenințată, fiindcă nu-și mai putea folosi mâinile handicapate. O așteptau multe operații dureroase de refacere dacă voia să-și mai poată folosi vreodată pe deplin mâinile, iar resursele financiare pentru aceste operații erau sub semnul întrebării. Inutil să mai spunem că după atâtea traume, Kaye era deprimată și anxioasă în legătură cu viitorul.

Cunoscând-o mai bine, s-a dovedit că pentru Kaye nivelurile traumatice de frică nu erau ceva nou. De fapt, datorită sensibilității sale exacerbate din copilărie, aspectele dure ale vieții i s-au părut adesea de o ascuțime devastatoare. Primele luni de viață le-a petrecut într-un incubator, din cauza dificultăților de respirație după o naștere prematură. După care, deși altminteri fusese o fetiță fericită și bine adaptată, îi fusese permanent frică de moarte, iar noaptea obișnuia să aibă coșmaruri despre moarte și alte lucruri înfricoșătoare despre care auzea la știri – ca de exemplu, posibilitatea unui război nuclear sau ororile din lagărele de concentrare naziste. Dar înainte de orice o preocupa moartea însăși. Cum este posibil „să fii", pentru ca apoi „să nu fii"? Cum poate moartea „să fie"? Era în stare să stea trează toată noaptea și să se gândească la asemenea probleme. Când le-a pus părinților iar și iar aceste întrebări, i s-a răspuns că este „prea sensibilă". A început să creadă că este ceva în neregulă cu ea. Când avea trei ani, fratele ei mai mare, pe care îl adora, a plecat la școală și ea a plâns zile în șir – era prea sensibilă! Cățelușul ei a murit și ea a fost răvășită de durere – din nou a fost considerată „prea sensibilă".

Sensibilitățile emoționale vulnerabile ale lui Kaye nu se potriveau prea bine într-o familie unde se punea un mare accent pe

autocontrolul stoic și sacrificiul religios. Dacă întrebările ei erau prea „deplasate", mama ei o punea să-și clătească gura cu săpun, iar tatăl, căruia îi plăcea alcoolul, o rușina cu remarcele sale jignitoare, înainte de a-i trage obișnuita bătăiță. Toate acestea erau exacerbate de o anumită dizabilitate la învățătură (cum poate fi atât de proastă?), iar în liceu s-a dezvoltat încet și, fusese puțin supraponderală (mama ei o cântărea tot timpul), se simțise urâtă și neadaptată. O formă insidioasă de autocritică s-a instalat treptat. Kaye a început să se blameze pentru toate necazurile ei. Unul dintre primele ei vise din timpul terapiei a arătat latura persecutoare a sistemului de autoîngrijire aflat în creștere:

> Eram într-un lagăr de concentrare. Ne uitam cum oamenii erau luați pentru a fi uciși. O femeie m-a apucat de braț și m-a scos din grupul nostru. Mi-a spus să stau tot timpul cu spatele la gardieni, fiindcă ei îi păstrau numai pe oamenii fără cusur, iar mâinile mele imperfecte mă făceau o țintă predilectă pentru crematoriu.

Pe măsură ce sistemul ei de autoîngrijire de tip nazist a câștigat teren în perioada adolescenței, Kaye s-a retras tot mai mult într-o lume proprie. Petrecea din ce în ce mai mult timp în camera ei sau în lungi plimbări solitare. A început să scrie versuri triste, a ținut un jurnal al fanteziilor pe care le avea și și-a format o abilitate pe care a numit-o „tâșnire". Când lucrurile deveneau din cale afară de triste, ea putea să „tâșnească" din corp și să „plutească" deasupra lui. Plutitul i-a facilitat accesul la un joc al formelor libere create de imaginație. Era ca un vis în stare de veghe, dar unul în care putea să intre mai mult sau mai puțin după voie. În lumea aceasta ea era într-o stare specială de comunicare cu ea însăși și cu misterele naturii exterioare. Era o senzație asemănătoare cu înotul, sport în care excela și pe care îl iubea, și de aceea uneori își imagina acea „lume plutitoare" privată a ei ca pe un univers subacvatic. În lumea aceasta a minunăților acvatice, ea avea o relație cu și sentimente speciale pentru delfini.

După circa opt săptămâni de lucru împreună, Kaye s-a confruntat cu o altă traumă. Slujba ei în aer liber, de care depindeau

speranțele unei viitoare intervenții chirurgicale de recuperare, a fost amenințată de o „reducere de personal" arbitrară, administrată de un membru din conducerea companiei care a văzut în ea un risc de asigurare. Kaye era extrem de speriată din cauza acestei situații. Se simțea complet dependentă de acest serviciu și beneficiile sale de asigurare, fiind incapabilă să se confrunte cu o situație în care ar avea mai multă independență. Cu cât încerca mai mult să fie pe placul șefului, cu atât lucrurile se înrăutățeau, până când, în cele din urmă, umilirea ei a atins punctul critic. În acea fază, ea a avut un vis în care i-au apărut delfini.

> Avem o ședință cu personalul. Șeful meu mârâie ceva către mine, apoi îmi întoarce spatele. Sunt supărată și îl întreb ce a vrut să spună. El își rostogolește ochii sarcastic. Îl urmăresc afară pe stradă. El se întoarce și mă întreabă: „Care este problema ta?" Nici de data aceasta nu înțeleg. Brusc, el capătă înfățișarea unui copil latino al străzii – dur și răutăcios. Mă lasă la colț, spunându-mi să aștept. Sunt devastată. Deodată, un pește a început să înoate în jurul meu – m-am gândit că este un mare acvariu circular. Niște copii care stăteau într-un colț arătau peștele cu degetul. Doi delfini năsoși au venit înot de după colț și au trecut chiar pe lângă mine. Am fost încântată să-i văd. Ei m-au privit cu atenție când au trecut prin dreptul meu. Aș fi vrut să înot împreună cu ei, dar trebuia să-l aștept pe șeful meu. Delfinii s-au întors – de data aceasta erau nouă. Cu toții se uitau la mine. Aveau un aspect serios, nu fericit, cum arată de obicei delfinii. Șeful meu s-a întors. Mi-a spus că bilanțurile erau în curs și că nu mai putea să lucreze cu mine. L-am întrebat de ce. Eram speriată și am început să tremur. Mi-a răspuns că l-am pus într-o situație jenantă – că niciodată nu trebuie să vorbesc în ședințe și să mă plâng de alte lucruri. Delfinul înota în preajmă. L-am întrebat dacă sunt concediată. Îmi venea să plâng, dar a trebuit să mă stăpânesc. Șeful mi-a spus că mă lasă să plec. Delfinul s-a apropiat și a încetinit. O voce din capul meu continua să-mi zică: „Delfinii, delfinii!" Nu mi-am putut reține lacrimile. Simțeam că mă înăbuș. M-am trezit plângând.

În legătură cu visul acesta, Kaye mi-a spus că avusese de-a lungul anilor multe vise cu delfini. De obicei, ei veneau în momentele când ea se confrunta cu dificultăți copleșitoare. „Întotdeauna m-am simțit protejată", a spus ea. „Întotdeauna m-am simțit prea vulnerabilă – dar

și în mod straniu protejată, ca și cum o altă realitate ar fi aproape și la îndemână". Două săptămâni mai târziu, Kaye a fost într-adevăr concediată de acel șef, iar în noaptea următoare delfinii din vis s-au întors, numai că de data aceasta au luat-o cu ei.

> Lucrez într-un parc acvatic împreună cu managerul acestuia, Dennis [un bărbat care în realitate avea un temperament exploziv și o îngrozea]. Lucrăm ceva în apă până la brâu și peste tot în jur sunt delfini. Pe unii dintre ei îi recunosc. Aș fi vrut să înot cu ei, dar trebuia să-l ajut pe Dennis, care tocmai și-a dat seama că uitase ceva. Era foarte supărat și a început să dea vina pe mine. Umbla de colo-colo strigând. Delfinii au ieșit din nou la suprafață, făcându-mi semne să-i urmez. Voiam să merg cu ei, dar m-am gândit că nu voi putea să mă scufund la fel de adânc ca ei. Mă temeam că voi rămâne fără oxigen. Dennis era din ce în ce mai furios și s-a năpustit pe mal. Delfinul pe care îl cunoșteam a înotat spre mine, s-a lăsat pe o parte, s-a strecurat dedesubtul meu, după care a pornit atât de repede, încât a trebuit să-l prind de aripioară. Ne scufundam tot mai adânc. Toți ceilalți delfini înotau împreună cu noi. Am intrat în panică crezând că nu voi mai putea să respir, dar tocmai atunci am ieșit la suprafață. Delfinul mi-a arătat cum să respir printr-o gaură pe care o aveam în ceafă. Nu știusem că este acolo. Ne-am scufundat din nou foarte adânc și în timp ce înotam, delfinul mi-a spus să rămân în contact cu el.
>
> Dennis a intrat iar în apă și mă striga supărat. Noi ne îndepărtam înot de el. Nu vedeam încotro ne îndreptam. Delfinul mi-a spus să mă țin bine și nu voi păți nimic. Îl țineam de aripioară în timp ce ne avântam prin apă.

Interpretare și comentariu teoretic

În visele lui Kaye, vedem cum emisarii transpersonali ai sistemului ei de autoîngrijire în forma lui pozitivă (delfinii) vin în ajutorul eului din vis, care simte o anxietate copleșitoare în fața respingerii și/sau a furiei laturii negative a aceluiași „sistem" (șeful și Dennis). Cu alte cuvinte, nu numai evenimentele exterioare o traumatizează pe Kaye. Evenimentele exterioare – destul de dificile pentru oricine, să recunoaștem – amplificate de autocritica ei internă arhetipală, sunt cele care fac situația traumatică. Pornind de la visul despre lagărul

de concentrare, știm că frica lui Kaye nu este numai o reacție la amenințarea din exterior, ci „naziștii" există ca o parte a sinelui ei intern „perfecționist" punitiv, preluat din mediul parental. În ele însele, evenimentele exterioare nu sunt determinante pentru traumă. Problema provine din faptul că pentru eul ei, evenimentele acestea par o *dovadă* că concluziile devastatoare pe care le-a tras despre propria ei „anormalitate" și caracter respingător sunt adevărate. Aceasta înțelege Henry Krystal când spune că trauma nu înseamnă doar supraîncărcarea circuitelor. Ea este legată de *semnificație* (Krystal, 1988) – în cazul de față, semnificația negativă și distorsionată atribuită de Kaye, ca fetiță, suferinței sale – că ea era într-un fel vinovată de lucrurile „rele" care i s-au întâmplat.

Delfinul în mitologie

Este interesant că sistemul de autoîngrijire al lui Kaye îi vine în ajutor sub forma delfinilor. Ca avataruri ale energiilor vindecătoare pozitive ale Sinelui și purtători ai spiritului personal în perioade de grave amenințări, delfinii sunt imagini cât se poate de potrivite din perspectivă mitologică și vin deseori să salveze persoanele aflate în pragul morții (*cf.* Graves, 1995). De exemplu, Arion, fiul lui Poseidon și un maestru al lirei, este condamnat la moarte de un grup de marinari care-i râvnesc bogățiile. După ce-și cântă ultimul cântec, Arion sare peste bord și este considerat mort. Dar un delfin îl duce la Corint unde ajunge înaintea corabiei și, după o primire regală, el îi înfruntă pe cei ce i-ar fi devenit călăi, care sunt ei înșiși condamnați la moarte. Se spune că un delfin l-a salvat pe Enalus, când acesta s-a aruncat peste bord, disperat să-și regăsească iubita în adâncuri. Perechea delfinului a salvat-o pe iubita lui Enalus. Tot un delfin l-a salvat de la înec pe Phalanthus, aflat în drum spre Italia. În fine, nimeni altul decât marele Apollo, în căutarea unui loc potrivit unde să-și stabilească oracolul, a sărit la bordul unui vapor cretan deghizat într-un delfin uriaș și i-a condus spre Delphi pe marinarii uluiți. Acolo el li s-a arătat și le-a poruncit să întemeieze un altar al lui Apollo Delphinus (al delfinului) și i-a desemnat ca păzitori ai oracolului său (vezi Tripp, 1970:62).

Asocierea dintre delfin și renașterea spiritului se găsește la Pausanias, care relatează că Taras, un fiu al lui Poseidon cu Satyrea (a satirilor), fiica lui Minos, a fost Copilul Anului Nou al orașului dorian Tarentum, călăreț pe delfini. Din alte mărturii ale lui Pausanias, Graves deduce că, probabil, venirea rituală a Copilului Anului Nou era reprezentată dramatic la Corint cu ajutorul unui delfin îmblânzit, antrenat de preoții Soarelui.

Aceste imagini mitice cimentează relația dintre „centrul" inteligent din psihicul inconștient, pe care Jung l-a numit Sinele, și acel locuitor al lumii subacvatice, miraculos, inteligent, jucăuș și cu unice calități umane, care este delfinul. Conexiunea aceasta și însușirea ei de prim apărător al spiritului personal se pare că sunt la fel de vechi cât omenirea.

PATRICIA ȘI COPILUL-FANTOMĂ: CÂND SPIRITUL SE ÎNTOARCE ÎN CORP

Patricia a fost o femeie de vârstă mijlocie, care a crescut în sărăcie cea mai mare parte a anilor tinereții, locuind în campinguri și moteluri – familia fiind mereu evacuată din reședințe, iar mama mai tot timpul beată. Tatăl ei a fost plecat la război până când ea a împlinit doi ani, iar când s-a întors, a adus cu el războiul în casă, sub forma scandalurilor alcoolice și a bătăilor aplicate mamei. Într-o zi, tatăl a strâns-o de gât pe mamă aproape s-o omoare, în fața pacientei mele, care apoi a trebuit să doarmă cu mama ca s-o protejeze. Patricia și-a petrecut întreaga copilărie în frică. Ea s-a străduit cât a putut să mențină unitatea familiei, îngrijindu-se de ceilalți copii și încercând să le ofere copilăria pe care ea o pierdea încetul cu încetul, pe măsura trecerii anilor. Ea a devenit mica mamă a familiei – pregătea mâncarea, făcea paturile, o scotea pe mamă din baruri și așa mai departe. La un moment dat în acest proces, la vârsta de patru sau cinci ani, fetița aceasta curajoasă care mai târziu mi-a devenit pacientă, pur și simplu

a cedat. Spiritul a părăsit-o. Toate culorile din viața ei au pălit. Tot restul copilăriei, a spus ea, a fost literalmente în alb și negru.

Anterior terapiei cu mine, pacienta aceasta mersese la un atelier unde a lucrat cu un fel de imaginație activă, iar imaginea pe care a creat-o a fost o parte a motivației sale pentru terapie. În viziunea ei, un ghid masculin a condus-o la un templu. Adânc în interiorul acestui sanctuar de piatră, într-o încăpere întunecoasă, era o fetiță întinsă pe un fel de altar. Dar copilul era din piatră. Încetul cu încetul, cât timp Patricia a stat lângă statuie, aceasta a căpătat viață. Copilul a deschis mâna și în ea era o stea. Steaua sclipea și era frumoasă și aurie, dar apoi a căpătat treptat forma unei insigne de șerif și viziunea s-a terminat.

Asocierea pacientei mele cu insigna de șerif a fost o verigă de legătură importantă cu visul pe care îl voi relata mai jos. La începuturile carierei sale, ea a lucrat la un cămin de copii abandonați și dependenți și a fost implicată frecvent în procedurile de adopție. La agenție, de fiecare dată când o mamă își dădea copilul nou-născut spre adopție, șeriful local întocmea actele care oficializau faptul că mama a renunțat la toate drepturile asupra copilului. Pacienta mea ura această procedură, fiindcă simțea că este o insultă care se adaugă la rana mamei.

Toate acestea au ieșit la iveală mai târziu. La data când a avut viziunea, Patricia a știut că fetița din templu era totodată ea, iar faptul că era din piatră i s-a părut normal, fiindcă ea însăși își simțea trupul înghețat, detașat de emoțiile și sexualitatea ei, și era deprimată.

În procesul terapeutic care a urmat, după multe ședințe petrecute explorând viața timpurie și istoria traumei pacientei, a ieșit la suprafață experiența propriu-zisă a traumei în transferul afectiv. Aceasta avea de-a face cu furia și suferința ei că „iubirea" pe care o simțea pentru analistul ei nu putea fi trăită în lumea „reală" și că o parte din reciprocitatea totală pe care și-o imaginase în relația noastră era iluzorie. Aceasta a dus în ședințe la un ciclu de retrageri și reconectări alternative pe care, retrospectiv, le văd ca pe transformarea treptată a sistemului ei de autoîngrijire. Daimonul ei îi șoptea: „Vezi, ți-am

spus eu, lui nu-i pasă, pentru el nu ești decât un caz oarecare!", apoi o smulgea din relația cu mine. După această retragere, el restaura într-o anumită măsură conexiunea afectivă și munca putea să continue. De fiecare dată când se deschidea astfel, ea își trăda daimonul își dădea voie să fie în relație și în sinelui ei adevărat.

Acesta este, mai mult sau mai puțin, procesul de „doliu" în care am fost implicat împreună cu Patricia, și este important să menționez că el a presupus și un proces de „doliu" pentru mine însumi. Pentru a pregăti eliberarea la momentul oportun de iluzia elaborată de mecanismul defensiv al traumei, trebuie combătută conexiunea pozitivă, reciproc agreabilă, transfer/contratransfer afectiv, în care foarte probabil că ambele părți sunt dispuse să se complacă *ad infinitum*. Deseori, vocea „diabolică" a sistemului de autoîngrijire îl demoralizează atât de mult pe pacient, încât terapeutul compătimitor este lesne sedus să ofere pur și simplu o „contra" voce pozitivă, în efortul de a-l liniști și încuraja cât de cât pe pacient. Într-adevăr, lucrul acesta este necesar în fazele incipiente ale terapiei, dar simplele încurajări o lasă pe pacientă la voința daimonului ei, de aceea este necesar ca în transferul afectiv să fie inclusă o părticică din trauma inițială; cu alte cuvinte, trebuie să se însceneze un conflict cu pacientul. Aici se impune un tact deosebit, fiindcă daimonul interior exploatează natura impersonală a terapiei în efortul de a-l convinge pe pacient din interior că este zadarnic să spere la o „relație reală" cu terapeutul, relație fără de care nu există nicio speranță. Într-adevăr, se pune uneori întrebarea dacă psihoterapia poate vreodată să suplinească în suficientă măsură lipsa experienței reciprocității care este principala cauză a privațiunilor timpurii ale majorității victimelor traumelor; și există, bineînțeles, anumiți oameni care au fost atât de grav afectați în copilărie, încât nu pot să beneficieze de psihoterapie tocmai din cauza paradoxalei sale combinații de intimitate și separare.

În orice caz, nu aceasta a fost problema Patriciei. Ea a înfruntat curajoasă orice creștere a dezamăgirii față de mine și de situație, știind că aceasta este într-un anume fel o parte a procesului de recuperare a vieții ei adevărate în lume, ceea ce-și dorea cu disperare. De fiecare dată, în timp ce ne luptam cu limitele inerente ale relației noastre

terapeutice, ceea ce era sacrificat la un nivel (iluzia), era restaurat la un altul (relația) – motiv pentru care *sacrificiu* înseamnă „a face sacru". În perioada aceasta dificilă, a început să se petreacă un lucru pe care îl pot descrie doar ca întoarcerea spiritului ei în corp. Vreau să relatez un vis al ei în această privință, întrucât el ne oferă totodată o imagine despre perioada din copilărie când a părăsit-o spiritul. Ironia face ca visul acesta despre plecarea spiritului să fi fost „posibil de visat", ca să zicem așa, numai atunci când el s-a putut întoarce în siguranță.

Visul era plasat în contextul perioadei inițiale a serviciului ei la agenție. Îl voi povesti la persoana întâi, la fel cum mi l-a povestit ea mie.

> Mă aflu într-o casă unde se pare că locuiește o fetiță și sunt de față tot felul de avocați. Este pe rol un caz prin care o fetiță să fie scoasă dintr-un mediu traumatizant cu părinții ei... prin anularea drepturilor parentale. Avocatul șef desenează o diagramă pe perete, din care se vede cum copilul devine anxios ori de câte ori tatăl sau mama sunt în preajmă. În apropiere este bunica fetiței, care o iubește incredibil de mult și este acolo ca s-o protejeze de tată și de mamă. Eu sunt însărcinată cu instrumentarea acestui caz. Văd că bunica va renunța la copil. Ea nu lasă să se vadă cât de groaznic se simte. Trebuie să fie dură și fără sentimente pentru a crea impresia că în familia aceasta nu există afecțiune pentru copil, fiindcă vrea ca avocatul șef s-o scoată pe fetiță de acolo. O iau pe bunică afară și o îmbrățișez strâns cu tot corpul, ca să-și manifeste sentimentele. Amândouă începem să plângem. Știu cât de mult suferă. E dispusă să o piardă pe fetiță, fiindcă știe că este singura cale de salvare a copilului.
>
> Pe urmă, îmi ridic privirea și o văd pe fetiță că se uită în jos de la o fereastră superioară și realizez atunci că acel copil sunt și eu. Eu/ea am în jur de patru sau cinci ani. Îi fac semn să coboare, și atunci îmi dau seama că nu este un copil real, ci un fel de copil-fantomă. Este în întregime eterică și mai mult plutește în jos spre noi. O pun în brațele bunicii sale, încât să poată simți toată iubirea pe care o avem pentru ea în timp ce este dusă în siguranță.

În timp ce povestea visul, adulta Patricia a simțit o tristețe enormă, fără să știe de ce. S-a întrebat dacă aceasta are ceva de-a face cu o situație de la serviciu. I-am spus doar că, după părerea mea, visul acesta se referă la ceea ce i s-a întâmplat ei când avea

cinci ani... că nu a mai putut trăi atunci ca o persoană întreagă și o parte a ei a trebuit „eliberată" în siguranță. I-am spus că aceasta fusese o pierdere teribilă – una pentru care nu fusese capabilă să sufere până acum, iar acum putea să aibă acest vis tocmai fiindcă, în mod paradoxal, după munca noastră împreună, copilul acela i se întorcea în corp. Era suficient de puternică acum ca să simtă pierderea și să-i atribuie o „semnificație".

Aceasta a căpătat sens pentru ea și a afectat-o și mai mult, stare care a continuat tot restul orei. Acesta este un exemplu despre felul cum, atunci când psihicul este pregătit, un vis poate să aducă laolaltă afectul și imaginea pentru a crea o semnificație, care face la rândul ei posibilă prelungirea suferinței – de data aceasta o suferință semnificativă și care poate fi încorporată în istoria narativă profundă a vieții unui individ. Aici este funcția transcendentală, restaurarea capacității imaginative, posibilitatea reînnoită a unei vieți simbolice.

Modul cum înțeleg eu visul acesta, și viziunea anterioară a copilului de piatră, este că la vârsta de patru sau cinci ani, când fetița care ulterior îmi va deveni pacientă și-a văzut speranțele de viață spulberate și și-a abandonat spiritul, ceva din psihic pe care eu l-am descris ca mecanism defensiv arhetipal al Sinelui a fost acolo ca să-l rețină. Figura aceasta, aș sugera eu, a transformat spiritul în piatră și i-a pus o stea în mână – o stea care simboliza, pe de o parte, esența indestructibilă și de neînlocuit, iar pe de altă parte, asemenea insignei șerifului, „semnul" că spiritul acestui copil a fost abandonat „oficial".

Visul reprezintă momentul eliberării spiritului ei. Pe avocatul șef și pe bunică eu i-aș interpreta ca aspecte diferite ale Tricksterului-protector care este sistemul ei de autoîngrijire. Împreună, ei „păcălesc" familia. Bunica și avocatul șef colaborează pentru a fi siguri că spiritul-copil va fi eliberat în siguranță, iar pacienta, care acum a intrat în corpul ei, se asigură că acest copil se simte iubit când este „eliberat". „Îmbrățișarea cu tot corpul" vorbește despre întruparea nou găsită a pacientei.

Ne putem imagina acest moment și ca eliberare a sinelui de atribuțiile sale defensive în vederea adevăratului său rol de

psihopomp și mediator al procesului de individuare. Cel puțin acesta este un mod de a vizualiza ceea ce eu și Patricia am simțit atunci ca pe o enormă aprofundare a muncii noastre. În săptămânile care au urmat, visele ei au început să fie legate de anumit *telos* sau direcție, ședințele păreau mai reciproce sau pline de colaborare, totul a fost încetinit și a existat un sentiment de recunoștință pentru semnificația muncii.

Întâlnim aici o ironie supremă în munca noastră cu psihicul. Chiar acele puteri care păreau pornite să ne submineze eforturile terapeutice – atât de ostentativ dedicate morții, dezmembrării și anihilării conștiinței – sunt rezervoarele din care derivă o nouă viață, integrarea deplină și iluminarea autentică, dacă sunt umanizate prin procesul transformativ al unei psihanalize „îndeajuns de bună". Ajungem aici să înțelegem mai bine autodescrierea Diavolului din Faust (Goethe, 1941). Întrebat „Ei bine, spune-mi numai, cine ești?", Diavolul răspunde: „O parte sunt dintru acea putere / Ce numai răul îl voiește, / Însă mereu creează numai bine."*

BOLILE PSIHOSOMATICE ȘI SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

În observațiile care urmează vreau să folosesc ca exemple cazurile lui Lenore și Patricia ca să ilustrez relația dintre minte, corp, psihic și spirit, în sănătatea psihologică, precum și în tulburările psihice legate de traume. Știm că pacienții noștri traumatizați au fost obligați să disocieze mintea și corpul, iar ca urmare sunt deprimați psihologic și și-au pierdut spiritul. Cum să înțelegem pierderea spiritului și cum se leagă aceasta de minte, corp, psihic și suflet? Cum îi putem ajuta pe oamenii aceștia să-și redobândească spiritul? Ce trebuie făcut pentru a-i pregăti întoarcerea?

* Versiune în limba română de Lucian Blaga, J.W. Goethe, *Faust*, ESPLA 1955. (n.t.)

Mintea

D. W. Winnicott sugerează că atunci când mediul de îngrijire maternă este neadecvat, mintea, care în condiții optime este complet integrată cu experiența psihosomatică, *devine un „lucru în sine"* (Winnicott, 1949: 246). Aceasta constituie o uzurpare a funcțiilor mediului de către minte (care s-a dezvoltat precoce), iar rezultatul este „o minte-psihic, care este ceva patologic" (*ibid.*: 247). Această „minte-psihic" patologică, sau „minte obiect" (vezi Corrigan și Gordon, 1995), este echivalentă cu noțiunea noastră de sistem de autoîngrijire. În loc ca mintea să fie folosită pentru a crea semnificație din experiența senzorială, *mintea impune semnificația pe care a creat-o în situația traumatică inițială*. Așa cum am văzut, de regulă aceasta echivalează cu condamnarea unui sine-copil interior de către un Protector/Persecutor tiranic.

De regulă, prin „minte" înțelegem capacitățile mentale și raționale de gândire asociate îndeobște cu emisfera cerebrală stângă și tendințele acesteia de abstractizare, formulare conceptuală și logică. Aceasta va include capacitatea de reflectare și transcendere a imediatului printr-un proces în care semnalele neurale și hormonale ale corpului sunt transmutate în reprezentări precum cuvinte și concepte. În jargonul jungian, aceasta este funcția logosului – modul în care mințile noastre atribuie formă și reprezentare unei adăugiri altminteri nediferențiate din partea corpului și a simțurilor. Limbajul este o parte crucială a funcției logosului și evoluția unui limbaj de reprezentare face experiența inteligibilă, atât pentru sine, cât și pentru alții. Dacă în noțiunea noastră de minte includem și funcția emisferei cerebrale drepte, atunci reprezentarea nu va consta numai din cuvinte seci, ci din imagini mișcătoare, din cuvinte conectate cu corpul – poezie, de exemplu.

Spiritul

Am spus mai înainte că atunci când traumele timpurii ale Lenorei și ale Patriciei au devenit insuportabile, psihicul lor s-a scindat și, odată cu această scindare, spiritele lor personale au

evadat din unitatea minte/corp și au trecut în inconștient, unde, mai târziu, au inspirat un tip particular de fantezie melancolică. O astfel de fantezie este un loc eteric și, așa cum afirmă clar Winnicott, nu este echivalent cu imaginația. Aceste fapte clinice sunt reflectate în străvechiul sistem energetic al alchimiei, pentru care Jung avea un interes deosebit. Un vechi dicton alchimic spune: „Există în corpul omenesc o anumită substanță eterică... de natură celestă, cunoscută de foarte puțini, care nu are nevoie de vreun medicament, întrucât este ea însăși medicamentul incoruptibil" (Jung 1955: par. 114n). Potrivit alchimiei, „principiul însuflețitor" era o *natura abscondita* (natură ascunsă), percepută numai de omul interior. În alchimie, spiritul „însuflețitor" al corpului avea două aspecte – unul pământesc și unul ceresc. În aspectul său ceresc, el avea aripi și se putea ridica la înălțimile eterice ale Olimpului pentru a conversa cu zeii, după care să le transmită oamenilor mesajul acestora. Numele alchimic al acestui spirit dedublat era Hermes sau Mercurius, iar Mercurius era un duplex, el însuși o uniune a contrariilor – corp și minte, lumină și întuneric, feminin și masculin. Ca spirit întrupat, Mercurius reprezenta ceea ce Paracelsus a numit *lumen naturae* (lumina naturii); ca spirit ceresc rarefiat, pe de altă parte, el reprezenta „numenul" radios, celest, sau lumina cerească. Și după cum ne reamintește Paracelsus:

> La fel cum în om poate să existe foarte puțin în lipsa numenului divin, tot astfel foarte puțin poate să existe în el în absența lumenului natural. Un om este desăvârșit prin numen și lumen, și numai prin acestea două. Totul izvorăște din ele și ele sunt în om, iar fără ele omul nu este nimic. (Jung, 1954: par. 388)

Ceea ce Paracelsus numește vehiculul „luminos", sau „lumen naturae", filozofii neoplatonicieni desemnau „corpul subtil". Se considera că acesta este alcătuit dintr-o materie mai fină decât cea cunoscută disciplinelor fizice, dar fără să fie încă spiritual. La filozofii aceștia, cuvântul pentru spirit era „pneuma", astfel încât termenul folosit de ei pentru acest tărâm intermediar era „soma pneumatikon", corp eteric sau spiritual, ceea ce este bineînțeles un paradox. Corpul acesta subtil, sau spiritual, a reprezentat pentru neoplatonicieni prin-

cipiul formativ intern vital al oricărei persoane. Perfecțiunea lui a fost una din preocupările alchimiei (vezi Mead, 1967: 34 *sqq.*). El corespunde cu ceea ce noi cunoaștem drept psihic.

Psihicul

Corpul subtil, sau spiritual, este foarte apropiat de ceea ce Jung înțelegea prin psihic, el uneori chiar considerându-le echivalente pe cele două. Un exemplu clinic dat de Jung arată cum cineva poate fi bolnav în psihic, fără să fie bolnav nici în corp, nici în minte.

Pacientul lui Jung era un bărbat de succes, foarte inteligent, obsedat de ideea că are cancer intestinal, deși toate testele arătau contrariul. Doctorii l-au asigurat adesea că nu are nicio afecțiune fizică, adică nu suferă de un cancer „real". Dar ideea lui morbidă a persistat și l-a obsedat într-o asemenea măsură, încât a pus stăpânire pe întreaga lui viață – în pofida faptului că, rațional, în mintea lui el „știa" că acest cancer este o chestiune pur imaginară (Jung, 1937b: par. 12). Jung comentează în continuare:

> Mă tem că în astfel de cazuri concepția noastră materialistă obișnuită despre psihic nu este prea utilă. Dacă sufletul ar fi înzestrat cu un corp subtil, am putea cel puțin spune că acest corp-suflare, sau corp-de-vapori, suferea de un cancer real, chiar dacă unul eteric, în același fel în care corpul material grosier sucombă maladiei canceroase. (*ibid.*: par. 13)

Jung continuă să vorbească despre cât de bolnav era acel om, *nu în corp și nici în minte* – el știa că nu are cancer – ci în *psihic*, un fel de a treia zonă, intermediară. Jung insistă aici pe realitatea psihicului. Boala acestuia, spune el, este la fel de „reală" ca și boala corpului sau a minții, chiar dacă realitatea psihologică este subtilă și greu de categorisit. Despre psihic, Jung a spus odată:

> Ideea subiacentă a psihicului îl arată a fi o substanță pe jumătate corporală, pe jumătate spirituală, o *anima media natura*, cum o numesc alchimiștii, o ființă hermafrodită capabilă să unifice contrariile, dar care nu este niciodată completă într-un individ decât corelată cu un alt individ. Ființei umane necorelate îi lipsește plenitudinea, pe care o poate

> dobândi numai prin intermediul sufletului, iar sufletul nu poate să existe fără cealaltă parte a sa, care întotdeauna se găsește într-un „tu"; plenitudinea este o combinație de Eu și Tu, care se dovedesc a fi părți ale unei unități transcendente a cărei natură poate fi percepută numai simbolic, în simboluri precum *rotundum*, trandafirul, roata sau *conjiunctio Solis et Lunai*. (Jung, 1946: par. 454)

Prin urmare, psihicul îl localizăm în ceea ce Winnicott (1951) a numit „spațiul tranzițional". Persoana care, în urma unei traume, suferă un clivaj minte/corp, este bolnavă în acest al treilea loc – în psyche-ul lui sau ei – și nu neapărat în minte sau în corp. Individul posttraumatic poate avea o „minte" excelentă. El sau ea pot fi foarte înzestrați și eficienți (chiar dacă, de obicei indivizii aceștia sunt mai în largul lor printre abstracțiuni sau preocupări estetice rafinate, decât într-o gândire cu bază personală). Similar, individul posttraumatic poate avea un corp sănătos. O astfel de persoană își poate solicita corpul în scopul unor realizări extraordinare – curse de maraton, decatloane, culturism și așa mai departe. Dar o examinare mai atentă arată că ceva lipsește din experiența corporală a acestor oameni, ceva ce putem descrie numai vag ca absența unui spirit personal, a unui sentiment de însuflețire, intimitate și vulnerabilitate care îi lasă invariabil nesatisfăcuți și dorindu-și tot mai multă stimulare. Ceea ce caută cu adevărat acești indivizi este psihicul sau sufletul – locul unde corpul se întâlnește cu mintea și cei doi se îndrăgostesc. Dacă tensiunea aceasta poate fi menținută, va fi posibilă o adevărată naștere a spiritului personal, dar întâi este nevoie de psihic sau suflet. Din acest motiv vorbim de psihopatologie și psihoterapie.

Înțelegerea psihicului ca o entitate pe jumătate corporală și pe jumătate spirituală (sau mentală) are o serie de implicații importante. Un pericol al psihoterapiei este că devine prea „mentală" (prolixă) și pierde legătura cu corpul. Când se întâmplă acest lucru, psihoterapia pierde și psihicul. În mod corespunzător, unul din pericolele lucrului exclusiv cu corpul este că poate să elibereze multă energie somatică fără ca acest afect brut să devină disponibil minții sub formă de imagini sau cuvinte care să permită înțelegerea lui. Dacă un afect al corpului nu poate fi exprimat în limbaj verbal sau simbolic în comu-

nicarea dintre oameni, el nu poate să atingă nivelul „semnificației", locul unde se află psihicul. Așadar și cei care lucrează cu corpul pot să piardă psihicul, caz în care posibilitatea unei lucrări cu adevărat transformatoare este de asemenea pierdută.

Sciziunea dintre minte, corp și spirit în traumă

În capitolul precedent am discutat despre cum sistemul de autoîngrijire din traumele timpurii nu poate permite ca toate elementele experienței plenare să fie prezente simultan și cum, de aici, rezultă un atac împotriva legăturilor dintre componentele somatice și mentale ale experienței. Deoarece elementele somatic și mental sunt „diferite", am putea spune că sistemul de autoîngrijire exploatează incomensurabilitatea dintre corp și minte și divide experiența într-un mod corespunzător. Aspectele de afect și senzație ale experienței însoțesc corpul, iar aspectul de reprezentare mentală este clivat în „minte". O astfel de persoană nu va fi capabilă să lase senzațiile somatice și stările corporale excitate să fie conștientizate mental, adică nu va fi capabilă să-și lase mintea să dea formă impulsurilor corporale în cuvinte sau imagini. În schimb, mesajele corpului vor trebui descărcate în vreun alt fel și ca atare vor rămâne pre-simbolice. Un asemenea individ nu-și va putea exprima sentimentele în cuvinte, ceea ce îl va dezavantaja teribil. Persoana aceasta nu va fi capabilă să lucreze fizic prin experiența senzorială – să se joace cu semnificațiile simbolice – fapt care o va priva de experiența de a se simți reală și pe deplin vie, o condiție tragică pe care o cunoaștem ca depersonalizare.

De exemplu, repetata abandonare a Lenorei de către mama ei în primii ani de viață nu a putut fi „reținută" ca amintire decât sub forma unei teribile tensiuni în stomac care îi cauzase anterior un ulcer. Ea a recuperat amintirea „dependentă de stare" a vechii traume numai atunci când a retrăit acest abandon în căsătorie și când a avut o imagine a sinelui ei din copilărie și o relație terapeutică conținătoare

care s-o ajute. Jung a spus odată că nu abreacția* traumei este factorul vindecător: „experiența trebuie repetată în prezența medicului" (Jung, 1928a: par. 269). Prezența unui martor la experiență pare să fie necesară pentru a constela acea „alteritate" care dă ființă *psihicului* ca un „al treilea" factor.

De obicei, psihicul este acel organ al experienței care creează legături și asocieri între elementele personalității în interesul integrării, al plenitudinii și integrității personale. În traumă însă, vedem că psihicul operează nu pentru a lega, ci pentru a dezlega – pentru a scinda sau a disocia. Ne putem gândi la mecanismele defensive disociative ale psihicului ca la o mică persoană care controlează siguranțele electrice din casă, pe care le scoate dacă fulgeră. Aceasta asigură supraviețuirea personalității – în traumă, scopul psihicului este supraviețuirea, nu individuarea. Mecanismul defensiv salvează așadar viața, dar ulterior confundă orice „scăpărare de lumină" cu catastrofa originară și întrerupe obligatoriu circuitul. Aceasta presupune un cost teribil – pierderea spiritului. Când mintea și corpul se clivează, principiul care însuflețește viața psihologică, sau ceea ce numim spirit, pleacă.

În acest punct lucrurile se complică, fiindcă se pune întrebarea: „Unde se duce spiritul atunci când pleacă?" Din cazurile pe care le-am folosit pentru exemplificare, am văzut că unul din „locurile" unde pare să se ducă spiritul este reprezentat de acele noduri în stomac sub forma unor „amintiri" dependente de stare. În cazul pacientei mele Lenore, însă, am văzut că spiritul ei părea să fie încapsulat în „mintea" ei – în acea lume interioară tulburată și tulburătoare care a fost țesută din fantezii arhetipale – ceea ce Winnicott (1971a: 32) numește „fantezie" în loc de imaginație. L-am putea numi inconștient „mental" sau „spiritual". În cazul ei, a fost ca și cum ar fi existat un „loc" cu energie încapsulată în corp și un alt „loc" cu energie încapsulată în minte. Ambele erau „inconștiente". Dar în loc

* Termen psihanalitic care descrie o descărcare de afecte acumulate în inconștient, ca urmare a unui eveniment traumatic survenit la un moment dat în viața individului și la care el nu a reacționat atunci în mod spontan și adecvat. (n.t.)

nicarea dintre oameni, el nu poate să atingă nivelul „semnificației", locul unde se află psihicul. Așadar și cei care lucrează cu corpul pot să piardă psihicul, caz în care posibilitatea unei lucrări cu adevărat transformatoare este de asemenea pierdută.

Sciziunea dintre minte, corp și spirit în traumă

În capitolul precedent am discutat despre cum sistemul de autoîngrijire din traumele timpurii nu poate permite ca toate elementele experienței plenare să fie prezente simultan și cum, de aici, rezultă un atac împotriva legăturilor dintre componentele somatice și mentale ale experienței. Deoarece elementele somatic și mental sunt „diferite", am putea spune că sistemul de autoîngrijire exploatează incomensurabilitatea dintre corp și minte și divide experiența într-un mod corespunzător. Aspectele de afect și senzație ale experienței însoțesc corpul, iar aspectul de reprezentare mentală este clivat în „minte". O astfel de persoană nu va fi capabilă să lase senzațiile somatice și stările corporale excitate să fie conștientizate mental, adică nu va fi capabilă să-și lase mintea să dea formă impulsurilor corporale în cuvinte sau imagini. În schimb, mesajele corpului vor trebui descărcate în vreun alt fel și ca atare vor rămâne pre-simbolice. Un asemenea individ nu-și va putea exprima sentimentele în cuvinte, ceea ce îl va dezavantaja teribil. Persoana aceasta nu va fi capabilă să lucreze fizic prin experiența senzorială – să se joace cu semnificațiile simbolice – fapt care o va priva de experiența de a se simți reală și pe deplin vie, o condiție tragică pe care o cunoaștem ca depersonalizare.

De exemplu, repetata abandonare a Lenorei de către mama ei în primii ani de viață nu a putut fi „reținută" ca amintire decât sub forma unei teribile tensiuni în stomac care îi cauzase anterior un ulcer. Ea a recuperat amintirea „dependentă de stare" a vechii traume numai atunci când a retrăit acest abandon în căsătorie și când a avut o imagine a sinelui ei din copilărie și o relație terapeutică conținătoare

care s-o ajute. Jung a spus odată că nu abreacția* traumei este factorul vindecător: „experiența trebuie repetată în prezența medicului" (Jung, 1928a: par. 269). Prezența unui martor la experiență pare să fie necesară pentru a constela acea „alteritate" care dă ființă *psihicului* ca un „al treilea" factor.

De obicei, psihicul este acel organ al experienței care creează legături și asocieri între elementele personalității în interesul integrării, al plenitudinii și integrității personale. În traumă însă, vedem că psihicul operează nu pentru a lega, ci pentru a dezlega – pentru a scinda sau a disocia. Ne putem gândi la mecanismele defensive disociative ale psihicului ca la o mică persoană care controlează siguranțele electrice din casă, pe care le scoate dacă fulgeră. Aceasta asigură supraviețuirea personalității – în traumă, scopul psihicului este supraviețuirea, nu individuarea. Mecanismul defensiv salvează așadar viața, dar ulterior confundă orice „scăpărare de lumină" cu catastrofa originară și întrerupe obligatoriu circuitul. Aceasta presupune un cost teribil – pierderea spiritului. Când mintea și corpul se clivează, principiul care însuflețește viața psihologică, sau ceea ce numim spirit, pleacă.

În acest punct lucrurile se complică, fiindcă se pune întrebarea: „Unde se duce spiritul atunci când pleacă?" Din cazurile pe care le-am folosit pentru exemplificare, am văzut că unul din „locurile" unde pare să se ducă spiritul este reprezentat de acele noduri în stomac sub forma unor „amintiri" dependente de stare. În cazul pacientei mele Lenore, însă, am văzut că spiritul ei părea să fie încapsulat în „mintea" ei – în acea lume interioară tulburată și tulburătoare care a fost țesută din fantezii arhetipale – ceea ce Winnicott (1971a: 32) numește „fantezie" în loc de imaginație. L-am putea numi inconștient „mental" sau „spiritual". În cazul ei, a fost ca și cum ar fi existat un „loc" cu energie încapsulată în corp și un alt „loc" cu energie încapsulată în minte. Ambele erau „inconștiente". Dar în loc

* Termen psihanalitic care descrie o descărcare de afecte acumulate în inconștient, ca urmare a unui eveniment traumatic survenit la un moment dat în viața individului și la care el nu a reacționat atunci în mod spontan și adecvat. (n.t.)

să vorbim despre două tipuri de inconștient, este de preferat să spunem, împreună cu Jung, că inconștientul are două aspecte sau „poli" – unul în strânsă legătură cu instinctul și corpul, iar celălalt asociat cu dimensiunea spirituală a ființei.

În analogia lui Jung, psihicul poate fi văzut ca partea vizibilă a spectrului electromagnetic. În acest spectru, ochiul omenesc poate să vadă numai de la roșu, la un capăt, la violet, în celălalt capăt. De fiecare parte a spectrului există „culori" care sunt „inconștiente", ca să zicem așa – întotdeauna în afara conștientului. De o parte, este infraroșul, iar de cealaltă parte, ultravioletul. Ne putem gândi la infraroșu ca la nivelul htonian, sau „psihoid", latura corporală instinctivă a inconștientului, iar la ultraviolet, ca la dimensiunea lui spirituală, sau mentală „superioară". Psihicul pare să folosească aceste extreme ale spectrului corp/minte ca pe niște „locuri" în care să depoziteze spiritul personal – locuri unde să se ascundă. Atunci când spiritul se desprinde din unitatea corp/minte, el pare să meargă în ambele locuri simultan. Când se „întoarce", el o face din ambele locuri deodată. El nu pogoară pur și simplu din ceruri precum porumbelul Duhului Sfânt din imaginile medievale ale Bunei Vestiri. Ci el vine și de jos, din lumea subterană a corpului, asemeni șarpelui Kundalini care se descolăcește. Când aceste două aspecte ale spiritului se întâlnesc, avem ceea ce am putea numi nașterea sufletului sau a psihicului și întruparea spiritului său, sau copilul divin, *numen* și *lumen* împreună (vezi Jung, 1949: par. 259-305).

3

DIALOGUL DINTRE FREUD ȘI JUNG DESPRE LUMEA INTERNĂ A TRAUMEI

Și te cutremuri când te gândești că frumosul este nu numai ceva care te înspăimântă, ci în același timp și o taină nepătrunsă. Aici se dă lupta între diavol și Dumnezeu, iar câmpul de bătălie este însuși sufletul omului.

(Dostoievski, *Frații Karamazov*)*

JANET ȘI DAIMONII INTERIORI

Începuturile psihologiei abisale se află în descoperirea conform căreia personalitatea omului conține nu doar unul, ci doi (sau mai mulți) centri de organizare și identitate. La jumătatea secolului al XIX-lea, o serie de studii de caz remarcabile efectuate de practicanți ai „magnetismului animal" și ai hipnozei au descris în amănunte vii personalitatea dublă sau multiplă, posesia somnambulă, catalepsia și alte forme de „dipsihism" (vezi Ellenberger, 1970: 112-47). Studiile acestea au arătat într-un mod dramatic cum o stare de eu secundară, având o viață proprie completă, poate pune stăpânire pe personalitatea obișnuită a subiectului, pe durata stărilor alterate de conștiință.

Personalitatea secundară scoasă la iveală în aceste investigații timpurii a fost considerată „daimonică", constând dintr-un „spirit" (de obicei rău) care posedă personalitatea din interior. În transa hipnotică, acest spirit posedant se va autoidentifica adesea cu un daimon. Cu

* Traducere în limba română de Ovidiu Constantinescu și Isabella Dumbravă. (n.t.)

mult înainte ca Freud și Jung să fi apărut pe scenă, se știa că puterile posesive ale daimonului își aveau originea în traume severe și că într-un fel sau altul „transa" daimonică făcea ca experiența traumatică să fie inaccesibilă ca amintire. În primele lucrări ale lui Charcot și Janet, de exemplu, daimonii erau numiți, flatați și cooptați pentru a se ralia tratamentului, astfel încât puterile lor hipnotice asupra eului pacientului să poată fi „transferate" medicului, iar amintirile traumatizante să fie recuperate.

Janet avea o plăcere aparte să-i păcălească pe daimonii interiori. Unul dintre pacienții lui masculini, pe nume Achilles, era „posedat" de către Diavol și constrâns să folosească un limbaj profan și blasfemator, până când Janet l-a păcălit pe daimonul interior (prin scriere automată) să coopereze la tratament și să preia din interior hipnotizarea pacientului! Curând după aceea, a ieșit la iveală povestea traumatică a pacientului care, într-o călătorie de afaceri, i-a fost infidel soției. El a început atunci să viseze despre Diavol și în scurt timp a ajuns să fie posedat. Pacientul nu a pierdut această iluzie decât după ce această poveste profund conflictuală i-a fost smulsă de către Janet. Daimonul interior al pacientului a opus o rezistență înverșunată până când, în cele din urmă, i s-a obținut colaborarea. Janet rezumă cazul spunând că adevărata boală a pacientului nu se afla în daimon; adevărata lui boală erau remușcările (vezi Ellenberg, 1970: 370).

În cazul de față, Janet și-a demonstrat înțelegerea sa cu adevărat „modernă", conform căreia „boala adevărată" este un conflict intrapsihic (vinovăție/remușcare inconștientă) care nu poate fi suportat de eul pacientului; este prea dureros. Apărarea psihicului împotriva acestei dureri insuportabile constă în a trimite un daimon arhetipal – un reprezentant al sistemului de autoîngrijire al psihicului, ca să ajute la disocierea pacientului de această rușine/anxietate intolerabilă. Daimonul „gândește" și „vorbește" cu o voce care constituie *interpretarea* pe care pacientul o dă durerii sale inconștiente. „A interpreta" provine din grecescul *hermenuenein*, care vine la rândul său de la Hermes, zeul comunicării și al hermeneuticii și mediatorul înțelept între tărâmul divin și cel uman. Ca zeu al hotarelor și răscrucilor (ceea ce Winnicott (1951) a numit „spațiu tranzițional"), Hermes

este și sfântul patron al psihologiei abisale. Vedem așadar cum lumea internă a traumei este umplută cu creațiile lui Hermes, care este totodată un Trickster. Comunicările lui sunt adesea minciuni și amăgiri (vezi Radin, 1976). Probabil că el se apropie cel mai mult de o personificare unică a ceea ce eu am descris ca sistemul arhetipal de autoîngrijire al psihicului, iar în a doua jumătate a cărții îl vom vedea frecvent, în diverse deghizări.

TRAUMA ȘI DESCOPERIREA DE CĂTRE FREUD A REALITĂȚII PSIHICE

La data primelor lucrări ale lui Freud, relatările unor cazuri precum cel al lui Janet despre Achilles au demonstrat că prin inducerea hipnotică a unei „a doua" stări, alterate, de conștiință, controlată de „daimon", se pot obține efecte vindecătoare. Dar mecanismul dinamic al acestor cure nu era înțeles. De obicei se credea că eul dublu al pacienților psihiatrici apare din vreo „leziune" ereditară a creierului sau vreo slăbiciune mentală patologică, de aceea faptul că evocarea (și exorcizarea) daimonului îl vindeca adesea pe pacient nu putea fi explicată în niciun fel.

Când Freud a aplicat tehnicile hipnotice ale lui Charcot propriilor săi pacienți isterici și a început să scoată de la ei detaliile poveștilor lor, el a făcut o serie de descoperiri care au condus la prima teorie psihanalitică a traumei și, mai important, la descoperirea realității psihice *per se*. Freud a constatat că în spatele simptomelor isterice ale pacienților săi, se află câte un afect dureros care a rămas într-o stare „strangulată" și că acest afect era atașat de o amintire ce fusese separată de conștient. Afectul-amintire strangulat a devenit nucleul a ceea ce Freud a numit „al doilea grup psihic" (Freud, 1894: 49) sau un „complex de idei sub-conștiente" (Freud, 1893: 69n). Odată ce nucleul acesta s-a format, într-un moment traumatic (Freud, 1894: 50), el a stabilit o vulnerabilitate pentru reapariția ulterioară a traumei în cazul ivirii unor impresii similare. Prin urmare, tratamentul nu avea de

regulă succes dacă nu se ajungea la momentul originar și la *afectul* asociat acelui moment. În limbajul de acum faimos al autorilor, „isteriicii suferă în primul rând din cauza reminiscențelor" (Freud, 1893: 7).

Întrebarea a devenit atunci: „Reminiscențe a ce?" Care au fost momentele traumatice și „afectele strangulate" asociate cu ele? Aici, Freud nu a lăsat niciun dubiu asupra momentelor pe care le-a considerat traumatice. „În toate cazurile pe care le-am analizat", a spus el, „viața sexuală a subiectului a fost cea care a dat naștere afectului perturbator" (Freud, 1894: 52). În 1894, Freud a formulat o pretenție și mai categorică:

> Avansez prin urmare teza că la baza oricărui caz de isterie există una sau mai multe experiențe sexuale premature... Cred că aceasta este o constatare importantă, descoperirea unui *caput Nili* [izvorul Nilului] în neuropatologie. (Freud, 1896: 203)

În rezumat, așadar, în loc de o leziune a creierului, Freud a propus că trauma a creat o traumă în *psihic* (un clivaj al eului) și că aceasta a dus la un „al doilea grup psihic" care a devenit o sursă de rezistență la vindecare.

TEORIA SEDUCȚIEI

Primele investigații ale lui Freud s-au confruntat curând cu diverse obstacole care au presupus ulterior revizuiri ale teoriei și practicii. În primul rând, mulți pacienți traumatizați refuzau să se lase hipnotizați și opuneau în diverse moduri rezistență eforturilor analistului de a căpăta acces la materialul lor disociat. În al doilea rând, Freud a constatat că reacția unora dintre pacienți avea ca obiect *fantezii* despre abuzuri sexuale traumatice, mai degrabă decât seducții traumatice reale. Scriindu-i lui Fliess în 1898, Freud s-a plâns: „Inițial am definit etiologia [nevrozei] într-un mod prea restrâns;

partea de fantezie din ea este cu mult mai mare decât am crezut la început" (Freud, 1954).

Aceasta nu a reprezentat o „abandonare" a teoriei seducției, după cum a afirmat Masson (1984) în diverse scrieri (vezi Kugler, 1986). Ea a exprimat în schimb dubiile crescânde ale lui Freud dacă trauma poate da naștere de una singură nevrozei, fără participarea unor straturi mai profunde ale minții, în particular, cu participarea *fanteziei inconștiente* și niveluri asociate de *anxietate* inconștientă. Freud căuta aici un factor psihologic care să demonstreze faptul că nu trauma clivează psihicul, ci o *semnificație* a traumei temută de individ duce la rezultatul acesta. Semnificația aceasta trebuie găsită, a argumentat Freud, într-o fantezie inconștientă universală – un fel de „Kerncomplex", un complex nuclear subiacent tuturor nevrozelor. (vezi Kerr, 1993: 247 sqq.).

Dovada cea mai clară a oferit-o un caz al lui Freud pe nume Micul Hans. El a găsit la acest pacient tânăr sentimente sexuale explicite de gelozie față de mamă și mânie împotriva tatălui ca „rival" – teme care și-au aflat exprimarea mitologică în mitul lui Oedip, pe care Freud l-a pus pe un piedestal, ca pe un fel de traumă universală. În lumina acestui mit, dojenirea băiatului de către tată fiindcă s-a jucat cu penisul nu a constituit o traumă în sine; dojana *a însemnat* o amenințare cu castrarea și semnificația aceasta, la rândul ei, a creat anxietatea traumatică. Anxietatea bazată pe o fantezie inconștientă a fost cea care a scindat psihicul. Accentul s-a pus pe realitatea psihică. Evenimentul traumatic extern nu a mai fost considerat patogen în sine, reprezentarea lui internă, afectul sau *semnificația* amplificată fiind văzută ca sursa psihopatologiei.

TEORIA COMPLEXĂ A LUI JUNG ȘI TRAUMA

Jung a fost total de acord cu efortul lui Freud de a include dimensiunea semnificației, fantezia inconștientă și anxietatea inconștientă

în discutarea traumei. *Care* anume semnificație și *care* anume fantezie inconștientă, a fost o altă problemă – una care va deveni în cele din urmă cumpăna apelor care va separa teoriile lor despre traumă – dar ideea că trauma este mai mult decât supraîncărcarea „circuitelor" și este legată de o *semnificație* inconștientă, a fost foarte importantă pentru Jung. Chiar în pragul rupturii sale majore cu Freud din 1912, în prelegerile sale de la Universitatea Fordham, Jung a făcut următoarea aserțiune:

> Un mare număr de oameni au experiențe traumatice în copilărie sau în viața adultă fără să capete o nevroză... [pe când alții capătă]. Odată cu descoperirea aceasta, ceva uluitor la prima vedere, semnificația etiologică a traumei sexuale din copilărie se prăbușește, încât în prezent pare cu totul irelevant dacă trauma s-a produs cu adevărat sau nu. *Experiența ne arată că fanteziile pot fi la fel de traumatice în efectele lor ca și traumele reale.* (Jung, 1912a: par. 216-17; subliniere adăugată)

Ne putem imagina că Jung exagerează (ceva caracteristic pentru el) atunci când spune că „în prezent pare *cu totul irelevant* dacă trauma s-a produs cu adevărat sau nu". Evident, clinic lucrurile nu stau astfel și Jung o știa foarte bine. De exemplu, în alte scrieri, el arată elocvent că înțelege cât de importante sunt pentru psihoterapie evenimentul istoric real și povestea traumei (vezi Jung, 1963: 117).

În această etapă din istoria psihanalizei, atât Freud, cât și Jung subliniau – contrar teoriei mai populare a „leziunii cerebrale" – *efectul potențial traumatogen al fanteziei inconștiente*. Amândoi au văzut la pacienții lor cum amintirea evenimentelor traumatice se combină cu fantezii inconștiente, făcând dificil să se distingă faptul de ficțiune și agravând trauma. Amândoi au fost de acord că fanteziile acestea pot fi la fel de traumatice în efectele lor ca și traumele externe, adesea continuând în interior trauma mult timp după evenimentul exterior (ceea ce Freud va numi ulterior „compulsia la repetiție"). Cu alte cuvinte, pentru amândoi, (de obicei) trauma exterioară nu explică singură efectele profunde din psihic pe care le declanșează. Pentru ca efectul acesta să poată fi înțeles, este necesar să se adauge compo-

nenta fanteziei. Dar care fantezie? Aici Freud și Jung nu s-au putut înțelege și, optzeci de ani mai târziu, încă mai avem de suferit de pe urma confuziei produsă de tragica lor despărțire.

Independent de Freud și înainte ca cei doi să se fi întâlnit în 1907, Jung explorase propria lui versiune a ceea ce Freud numea „al doilea grup psihic" de idei bazat pe „afecte strangulate". Metodologia lui Jung a fost testul asociativ verbal și căutarea lui avea ca obiect factorii interni care produc perturbări ale funcției-eu normale, măsurată ca un flux nerestricționat de asocieri cu o listă de cuvinte-stimul. Jung a descoperit că fluxul normal de asocieri ale subiectului era de obicei stânjenit de diverse afecte – de unde și termenul „complexe încărcate afectiv". Când Jung a continuat să grupeze aceste cuvinte-afect, ele au părut să dezvăluie o temă comună, dar *nicidecum tema aceasta nu era întotdeauna sexualitatea*. Existau într-adevăr complexe erotice, în care toate cuvintele cu timp de reacție prelungit descriau activități erotice, dar existau de asemenea multe alte complexe, inclusiv complexe de inferioritate, complexe de putere, complexe parentale sau un complex în jurul unui anume act de vinovăție, de pildă afacerea extraconjugală a pacientului lui Janet.

Pentru Jung, așadar, stările secundare ale eului întrupate în complexe nu sunt precipitate numai de traume sexuale – ci de întregul spectru al tragediilor și nenorocirilor umane, fiecare având un caracter personal unic. El nu a fost mai puțin interesat decât Freud în găsirea unui complex central „universal" în spatele nevrozelor traumatice. Dar explorarea „afectelor strangulate" în stări disociate l-a condus la *multe* traume și multe povești personale și fantezii (complexe) diferite despre aceste traume. Deloc surprinzător, teoria lui ulterioară despre libido a fost una pluralistă și multiplă, care nu putea fi atribuită unui singur instinct, precum drama oedipiană cu trauma ei (universală) de castrare ce forțează renunțarea la o dorință sexuală incestuoasă. Adâncit el însuși în studiul mitologiei, Jung era convins că sexualitatea umană este numai una din magistralele pe care fantezia inconștientă universală devine problematică (traumatică) pentru eul în dezvoltare.

Pornind de la aceste descoperiri, Jung a elaborat în cele din urmă un model pluralist al disociabilității psihicului în numeroase complexe diferite, fiecare având ca nucleu un set arhetipal de motive sau imagini. Aceste imagini arhetipale definesc un „strat" mai profund al inconștientului, fapt care le conferă un caracter „numinos". Ca purtătoare a numinosului, ele participă la experiența originară a omului asupra sacrului, care inspiră deopotrivă venerație și teroare, adică este potențial traumatică. Pentru Jung, căutarea în nevroză a unei fantezii inconștiente universale legată de traumă va trebui să pornească de la aceste imagini arhetipale numinoase ambivalente și complexele asociate lor. Cu alte cuvinte, pentru Jung, Oedip și sexualitatea nu erau singurii „daimoni". Mulți alți „zei" erau de asemenea traumatici pentru dezvoltarea eului și îndeosebi latura întunecată a realității daimonice pe care Jung a întâlnit-o în următorul caz.

Doamna care locuia pe Lună

Descoperirea de către Jung a dimensiunii religioase a fanteziei inconștiente și a relației sale cu trauma este o parte interesantă din istoria psihanalizei. Jung a fost intrigat în mod special de o fantezie relatată de o pacientă traumatizată, în care ea locuia pe Lună, unde a încercat să-i salveze pe copii de un vampir înaripat care amenința ținutul. Jung a vindecat-o complet pe pacientă de această psihoză, iar tratamentul a necesitat preluarea de către Jung a unei imagini arhetipale în transfer – imaginea „iubitului-daimon" diabolic, care era personajul principal în fantezia ei asemănătoare unui basm. În proiecția acestei figuri, Jung a văzut o „intenție" izbăvitoare in psihic, ce nu părea să se potrivească cu reducerea freudiană a acestui tip de materiale la dorințe sexuale sau „vise cu ochii deschiși".

Când Jung a văzut-o prima oară, tânăra femeie avea 17 ani și era catatonică. Ea avea numai o educație rudimentară, crescuse într-un orășel din apropiere și nu poseda niciun fel de cunoștințe de mitologie. Cu doi ani mai înainte fusese sedusă de fratele ei mai mare, un

medic, iar apoi abuzată de un coleg de școală. Aceste evenimente traumatice i-au fragmentat psihicul și ea s-a retras într-o izolare completă – unica ei relație fiind cu un câine de pază rău, aparținând unei familii din vecini. Fratele, disperat, a dus-o la Jung și i-a dat acestuia aprobare să facă tot ce este omenește posibil ca s-o ajute – în pofida riscului evident de sinucidere. Când a văzut-o pentru prima oară, ea era complet mută, refuza hrana și auzea voci. Jung descrie astfel prima ei apariție:

> Mâinile îi erau reci și vinețiii, avea pete livide pe față, iar pupilele îi erau dilatate și reacționau slab. Am cazat-o într-un sanatoriu din apropiere, de unde îmi era adusă zilnic pentru o consultație de o oră. După câteva săptămâni de eforturi, am reușit ca prin întrebări repetate stăruitor s-o fac să șoptească câteva cuvinte la finalul fiecărei ședințe. Din momentul în care a început să vorbească, pupilele i s-au contractat, petele livide de pe față au dispărut și în curând mâinile i-au devenit mai calde și și-au recăpătat culoarea normală. În fine, inițial cu interminabile blocaje, ea a început să vorbească și mi-a povestit conținutul psihozei sale. Ea mi-a relatat un mit lung și elaborat, descrierea vieții ei pe Lună, unde juca rolul unei mântuitoare pentru seleniți. Conexiunea clasică dintre Lună și „lunatic" îi era la fel de necunoscută ca și numeroasele motive mitologice din povestea ei. (Jung, 1958: par. 571)

Iată fantezia pe care i-a povestit-o în cele din urmă lui Jung:

> Ea trăise pe Lună. După câte se părea, Luna era locuită, dar la început ea a văzut numai bărbați. Ei au dus-o odată într-un lăcaș sublunar unde erau ținuți copiii și femeile lor. Aceasta fiindcă pe munții înalți de pe Lună trăia un vampir care răpea și ucidea femeile și copiii, încât seleniții erau amenințați cu extincția. Acesta era motivul existenței sublunare a jumătății feminine a populației.
>
> Pacienta mea s-a decis să facă ceva pentru locuitorii Lunii și a plănuit să-l distrugă pe vampir. După pregătiri îndelungate, ea l-a așteptat pe platforma unui turn ridicat anume în acest scop. După câteva nopți, ea l-a văzut în fine pe monstru apropiindu-se de ea în zbor, asemenea unei păsări mari și negre. Ea a luat lungul cuțit de sacrificiu, l-a ascuns în robă și a așteptat sosirea vampirului. Dintr-odată el s-a aflat lângă ea. Avea mai multe perechi de aripi. Ele îi acopereau fața și întreaga figură, astfel încât ea nu-i putea vedea decât penele. Uluită, a fost cuprinsă de dorința de a

vedea cum arată el cu adevărat. S-a apropiat, cu mâna pe cuțit. Deodată aripile s-au deschis și în fața ei s-a aflat un bărbat de o frumusețe nepământeană. El a cuprins-o cu brațele sale înaripate într-o strânsoare de fier, încât ea nu a mai putut folosi cuțitul. Oricum, era atât de vrăjită de înfățișarea vampirului, încât nu l-ar mai fi putut lovi. El a ridicat-o de pe platformă și a plecat în zbor împreună cu ea. (Jung, 1963: 129)

După ce i-a spus lui Jung povestea ei, pacienta a putut vorbi din nou fără inhibiții, dar fiindcă își trădase secretul, și-a dat brusc seama că nu se va mai putea întoarce pe Lună, la care demența a revenit violent și ea a trebuit din nou spitalizată până când catatonia s-a diminuat. După două luni, ea a putut fi mutată înapoi la sanatoriu și a fost în măsură să reia ședințele. Treptat, relatează Jung, ea și-a dat seama că viața pe pământ era inevitabilă. Nu se mai putea întoarce pe Lună. „Ea s-a luptat cu disperare împotriva acestei concluzii și a consecințelor sale", cedând încă odată în fața daimonului și fiind trimisă înapoi la sanatoriu. „De ce trebuie să mă întorc pe Pământ", s-a întrebat ea, „lumea aceasta nu este frumoasă, pe când Luna este frumoasă și viața acolo e bogată în semnificații..." (Jung, 1963: 12a)

După ce pacienta s-a resemnat cu soarta ei de a rămâne pentru totdeauna în lumea aceasta, ca să zicem așa, ea și-a luat o slujbă de infirmieră la un sanatoriu, unde s-a observat că purta pe ascuns un revolver. Un tânăr medic de acolo i-a făcut avansuri și ea l-a împușcat. În ultima ei discuție cu Jung, ea i-a dat revolverul încărcat și, spre stupoarea lui, i-a spus: „Te-aș fi împușcat dacă mă dezamăgeai!" După ce zarva legată de împușcătură s-a mai potolit (medicul a supraviețuit), ea s-a întors în orașul natal, s-a căsătorit, a avut mai mulți copii și timp de peste treizeci de ani a continuat să-l informeze prin scrisori pe Jung despre starea sănătății ei, care a fost mereu excelentă (vezi Jung, 1963: 130 și 1958: paras 571-3).

Jung oferă următoarea interpretare a fanteziilor Doamnei de pe Lună:

Ca rezultat al incestului la care a fost supusă ca fetiță, ea s-a simțit umilită în ochii lumii, dar elevată pe tărâmul fanteziei. Fusese transportată pe

un tărâm mitic; fiindcă incestul este în mod tradițional o prerogativă a regalității și a divinităților. Consecința a fost alienarea completă de lume, o stare de psihoză. Ea a devenit „extramundană", ca să zicem așa, și a pierdut contactul cu umanitatea. S-a avântat la distanțe astronomice, în spațiul cosmic, unde s-a întâlnit cu daimonul înaripat. Cum se întâmplă de regulă cu aceste lucruri, *în timpul tratamentului ea a proiectat figura lui asupra mea*. Astfel am fost automat amenințat cu moartea, la fel ca oricine care ar fi încercat s-o convingă să revină la o viață normală. Spunându-mi povestea ei, într-un anume sens ea l-a trădat pe daimon și s-a atașat de o ființă omenească. Drept urmare, a fost capabilă să revină la viață și chiar să se căsătorească. (Jung, 1963: 130; subliniere adăugată)

Interpretarea lui Jung trebuie dusă puțin mai departe pentru a o aduce la nivelul investigației actuale. Am vrea să spunem „da", pacienta lui Jung a proiectat într-adevăr daimonul-vampir asupra lui Jung, dar nu numai latura lui periculoasă, distructivă. Ea a proiectat de asemenea aspectul său „frumos" care inspira venerație, adică latura pozitivă a daimonului care îi dădea puterea s-o vrăjească. Numai dacă l-ar fi iubit pe Jung în transfer și curiozitatea i-ar fi fost stârnită de un obiect real și ceea ce el îi oferea ca o posibilitate reală, ea și-ar fi spus povestea și l-ar fi trădat pe daimon. Știm din relatarea cazului că daimonul însuși s-a opus cu înverșunare acestui proces. Interesul incredibil manifestat de Jung ca tânăr psihiatru pentru situația ei a permis sistemului ei de autoîngrijire să-și slăbească controlul asupra lumii ei interioare.

În tot timpul cât Jung s-a ocupat de acest caz, el i-a scris lui Freud. Corespondența aceasta ne permite să înțelegem rolul crucial al acestui caz în evoluția gândirii lui Jung. De exemplu, pe 10 septembrie 1910, el îi scria lui Freud:

Muncesc ca un rob și în prezent sunt adâncit în arheologia iraniană. Cred că ipoteza mea conform căreia fanteziile lui Miller alcătuiesc un mister al mântuirii poate fi dovedită în totalitate. De curând, o pacientă așa-numită *Dem. praec.*, pe care aproape că am repus-o pe picioare, a venit cu o nouă fantezie selenară cu adevărat măreață, păzită până atunci cu teamă, și care este un mister al mântuirii alcătuit în întregime din imagini liturgice. Ceva de o frumusețe minunată, dar foarte dificil, construit pe incestul cu

fratele ei... Faptul interesant... este absența oricăror cunoștințe anterioare: fantezia își are originea în primii ani ai copilăriei (aproximativ în al șaptelea an). Acum are 18 ½ ani, este evreică. – Așa cum am spus, miracolele se țin lanț. (McGuire, 1974: 356)

Iar în martie anul următor, Jung s-a plâns:

De mai mult de un an, printre dificultăți de nedescris, analizez un caz *Dem. praec.**, care a dat roade foarte ciudate; încerc să le fac inteligibile pentru mine însumi printr-o investigație în paralel a fanteziei incestuoase în relație cu o fantezie „creativă". Când ideile mi se vor maturiza, va trebui să-ți cer sfatul. Încă mai reflectez. (*ibid*: 407)

Și în iunie 1911:

Tot ceea ce fac acum se învârte în jurul conținuturilor și formelor fanteziilor inconștiente. Cred că am obținut deja câteva rezultate cu adevărat valoroase... Îmi doresc adesea să fii aici ca să pot discuta un caz extrem de dificil: *Dem. praec.* cu, putem spune foarte bine, un colosal sistem de fantezii inconștiente pe care trebuie să-l scot la lumină cu nespuse eforturi și răbdare. Și pe deasupra, pericol constant de sinucidere. Un caz realmente diabolic, dar extraordinar de interesant și de instructiv... Se pare că în *Dem. praec.* trebuie să scoți la lumină cu orice preț lumea interioară produsă de introversiunea libidoului... introversiunea aceasta nu conduce numai, ca în cazul isteriei, la o recrudescență a amintirilor infantile, ci și la o slăbire a straturilor istorice ale inconștientului, dând naștere astfel unor formațiuni primejdioase care ies la lumină numai în cazuri excepționale. (*ibid.*: 426-7)

Lui Freud nu i-a plăcut aluzia aceasta la un strat arhetipal al inconștientului. El i-a răspuns în grabă lui Jung:

Sunt foarte interesat de ceea ce îmi spui despre un sistem de fantezii inconștiente într-un caz de *D. pr.* Construcțiile acestea îmi sunt cunoscute din isterie și nevrozele obsesive; *ele nu sunt altceva decât reverii cultivate cu grijă.* Le-am luat în considerare spunând că simptomele nu provin

* *Dementia praecox.* (n.t.)

> direct din amintiri, ci din fanteziile construite pe ele... Acolo unde am găsit [un asemenea sistem de fantezii], producerea lui nu era mai importantă decât etiologia, motivele și recompensele oferite de viața reală. (*ibid.*: 429-30; subliniere adăugată)

Aici Freud a atacat însuși nucleul entuziasmului lui Jung privitor la aparentul aspect mitopoetic al inconștientului – aspectul pe care mai târziu îl va numi stratul arhetipal sau „colectiv". Jung a răspuns:

> Că nu este de mare importanță terapeutică să-i determini pe pacienți să-și producă fanteziile latente, mie mi se pare o propoziție foarte dubioasă. Fanteziile inconștiente conțin o mare cantitate de material relevant și scot în exterior interiorul așa cum nimic altceva nu o poate face, încât văd o firavă speranță de a soluționa în felul acesta cazurile „inaccesibile". Zilele acestea interesul meu se îndreaptă din ce în ce mai mult către fanteziile inconștiente și se poate că îmi pun speranțe prea mari în acele săpături. Fantezia inconștientă este un uimitor cazan de vrăjitoare: „Formare, transformare, veșnică recreere a Minții Eterne..." (*ibid*: 430-1)

TRAUMA ȘI TRANSPERSONALUL ÎN FANTEZIA INCONȘTIENTĂ

În fantezia „mântuitoare" a Doamnei de pe Lună, Jung a crezut așadar că a întrevăzut o înțelegere mai profundă a felului în care psihicul încearcă să se vindece singur după o traumă insuportabilă. S-ar putea oare, s-a întrebat Jung, ca povestea aceasta cu adevărat mitică să nu fie decât o „reverie sexuală" deghizată, așa cum credea Freud? Corpul acoperit cu pene al daimonului înaripat, de exemplu, a fost un posibil substitut al fratelui, al cărui corp gol a fost poate revelat pacientei pentru prima oară cu prilejul violului? Sau personajul acesta cu puterea lui „numinoasă" înseamnă ceva mai mult? Poate a reprezentat o parte din sistemul de autoîngrijire al pacientei care i-a venit în ajutor – care a aruncat o vrajă asupra ei și a închis-o într-o lume „lunatică" pentru a o proteja de alte răniri, adică pentru a nu-i permite să se mai încreadă în cineva? Acesta era genul de intuiții

teleologice pe care Jung le avea cu privire la un astfel de material. Se părea că psihicul folosește „straturile istorice" ale inconștientului ca să dea formă sau să „imagineze" o suferință altminteri insuportabilă – suferință care nu expresie decât în formă mitopoetică.

Înțelepciunea intuiției lui Jung poate fi înțeleasă dintr-un unghi ușor diferit, dacă avem în vedere relația frecventă dintre religie și traumă. Într-o carte intitulată *God is a Trauma* (1989), Greg Mogenson face sugestia interesantă că noi avem tendința să percepem și să îmblânzim evenimentele traumatice ca și cum ar fi divine și că facem lucrul acesta, folosind limbajul lui Winnicott, fiindcă trauma este un eveniment a cărui durere copleșitoare nu poate fi experimentată în zona omnipotenței, adică nu poate fi simbolizată (vezi Winnicott, 1960b; 37). Mogenson spune:

> Tot ceea ce nu putem acomoda la nivel psihologic, îmblânzim prin răspunsuri religioase. Nu numai că Dumnezeu este incognoscibil și inimaginabil; ne îndreptăm spre „Dumnezeu" cu cea mai mare sinceritate atunci când imaginația nu ne mai ajută... a sta în fața unui eveniment pentru care nu avem metafore înseamnă a sta în tabernacolul Domnului. (Mogenson, 1989: 7)

Și totuși, spune Mogenson, evoluția lentă a metaforelor simbolice pare să fie singura modalitate de vindecare a traumelor severe.

> Evenimentele copleșitoare, evenimente care nu pot fi încorporate în viața pe care ne-am imaginat-o pentru noi înșine, fac ca sufletul să se aplece asupra lui însuși, să comită „incest" cu el însuși și să se întoarcă spre modurile eretice ale *principiului primordial*. Precum supurația care elimină așchia dintr-o rană, imaginația traumatizată își prelucrează și re-prelucrează metaforele până când evenimentele care au „străpuns-o" pot fi percepute de o manieră mai benignă. Sufletul traumatizat este un suflet care teologizează. (*ibid.*: 156 și 159; subliniere adăugată)

Acest „principiu primordial" este ceea ce Jung a crezut că a întrezărit în trauma care s-a abătut asupra pacientei. Daimonul înaripat, credea el, era o figură „religioasă" din stratul mitopoetic al inconștientului, venind dintr-o zonă mai „profundă" decât iluziile de

satisfacere mascată a dorințelor sexuale față de părinți sau, în cazul acesta, față de fratele mai mare. La acest nivel al inconștientului, relațiile de obiect interne se contopesc în ceea ce Jung a descris ca nivelul mitic sau *„imago"* (Jung, 1912a: par. 305). La nivelul acesta, *imago*-ul tatălui personal dispare într-un „Dumnezeu-Tatăl" mai arhaic, asemănător lui Ianus cel cu două chipuri – deopotrivă teribil și benign. Prin urmare, daimonul înaripat protejează eul fragil al pacientei, gonindu-l în sanctuarul interior și distrugându-i în același timp viața însuflețită în lume. Este într-adevăr atât un demon, cât și un zeu – un „iubit-daimon".

JUNG ȘI FREUD DESPRE REZISTENȚA DAIMONICĂ LA VINDECARE A PSIHICULUI

Adoptând o atitudine deschisă (chiar apreciativă) față de latura întunecată a numinosului în cazul de față și arătând cum, ca sistem de autoîngrijire, vampirul interior al pacientei a personificat un mecanism defensiv disociativ împotriva durerii psihice insuportabile și a anxietății, Jung a fost până la urmă în măsură s-o smulgă pe femeie din ghearele vampirului ei și s-o readucă în lumea reală. Ceea ce pentru Freud nu erau decât „reverii cultivate cu grijă", insignifiante în comparație cu recompensele realității, au reprezentat pentru Jung o lume fascinantă de fantezii inconștiente cu deschidere spre perspectivele grandioase ale iconografiei religioase și mitologiei. Recunoscând natura mitopoetică a fanteziilor Doamnei de pe Lună, Jung a putut să manifeste un interes autentic pentru lumea interioară a psihicului ei traumatizat, și trebuie să ne imaginăm că interesul acesta a constituit o parte esențială a psihoterapiei, care i-a permis în cele din urmă pacientei să-și părăsească sanctuarul diabolic bântuit de vampir.

Este important de notat că prin acest caz, Jung descrie lucrul cu un pacient având tulburări mult mai grave decât istericii traumatizați dincolo de ale căror „afecte strangulate" (Freud 1894: 49) Freud

descoperise traume sexuale și „reverii (oedipiene) cultivate cu grijă". (Freud, în McGuire, 1974: 429). Pentru Jung, nivelul acesta mai sever de traumă ducea la o fragmentare severă a eului, la mecanisme defensive primitive și la „posesia" personalității de către un *imago* diabolic din psihicul colectiv. Pentru Freud, asemenea desemnări se apropiau prea mult de ocult pentru a fi confortabile. Pentru el, acestea reprezentau o regresie de la știința psihanalizei la ceea ce știau deja Janet, Charcot și primii mesmeriști, în timp ce pentru Jung ele reprezentau o redescoperire de enormă importanță – în limbajul său, „reîncarnarea străvechii înțelepciuni în forma psihanalizei" (Jung, în McGuire 174: 439).

Lui Freud nu i-a plăcut versiunea lui Jung a „reîncarnării străvechii înțelepciuni" și în 1912, tensiunea atât de evidentă în fragmentele de corespondență citate anterior a dus la o ruptură irevocabilă între cei doi. Aceasta a fost o schismă tragică în dezvoltarea teoriei și a practicii de pe urma căreia psihanaliza încă își revine. Pornind din acest punct, Jung a elaborat un model disociativ al psihicului „plural" mult mai consonant cu descoperirile recente în lucrul cu victimele unor traume grave, mai ales pacienți cu tulburări de personalitate narcisistă, schizoidă și borderline sau pacienți prezentând mecanismele defensive disociative extreme ale tulburării de personalitate multiplă. Modelul acesta include *un fundal religios sau numinos pentru psihicul imaginar*, care mie mi se pare crucial pentru înțelegerea formelor severe de patologie a personalității și a mecanismelor defensive primitive (operațiuni de autoîngrijire) ce caracterizează aceste condiții.

Între timp, Freud și restul psihanaliștilor au continuat să reducă imagistica religioasă din materialul inconștient la fantezii de satisfacere a dorințelor și să se concentreze cu optimism asupra formelor mai ușoare de traumă și psihopatologie explicabile prin mecanisme defensive represive (în contrast cu cele disociative). Numai odată cu așa-numitele condiții „pre-oedipiene" și cu lucrările lui Klein, Fairbairn, Winnicott și Guntrip asupra formelor arhaice de fantezie inconștientă, tradiția psihanalizei freudiene a început să ia în considerare lumea internă a traumei și reprezentările ei diabolice (vezi Capitolul 6). La

acea dată însă, schisma cu Jung și tradiția lui era atât de mare, încât niciun dialog nu mai era posibil.

FREUD ȘI MECANISMELE DEFENSIVE DAIMONICE ALE INCONȘTIENTULUI

După despărțirea de Jung, Freud a întâlnit un element „daimonic" în psihic și este interesant de notat cât de bine se potrivesc descoperirile sale cu noțiunea noastră de sistem de autoîngrijire și defensive arhetipale coordonate de Sine. Elementul acesta daimonic i s-a prezentat lui Freud în două locuri: (a) ca un contrapunct la optimismul lui originar privind interpretarea analitică a *rezistenței*, și (b) în teoriile sale de mai târziu despre „supraeul sever". În ultima parte a acestui capitol le vom analiza pe rând.

Freud și rezistența „daimonică"

Spre consternarea lui, Freud a constatat că anumite „rezistențe primitive" din pacienții săi păreau să nu cedeze atunci când prezumptivele lor năzuințe sexuale erau conștientizate prin interpretare. În aceste forțe interioare „daimonice", Freud a găsit echivalentul vampirilor arhetipali și al spiritelor posesive ai lui Jung, deși el nu ar fi recunoscut niciodată lucrul acesta. Speculațiile teoretice ale lui Freud în zona aceasta „dincolo de principiul plăcerii" oferă o punte de legătură importantă cu teoriile psihanalitice schițate în Capitolul 6 (vezi Freud 1920b).

Freud a introdus ideea de rezistență în primele sale lucrări despre isterie pentru a descrie un fenomen pe care îl observase în timpul tratamentului unei paciente în vârstă de 24 de ani, Fraulein Elisabeth von R., și anume incapacitatea ei de a-și aduce aminte și eșecul de a coopera. El și-a dat seama că rezistența aceasta era aceeași forță psihică ce crease într-o primă fază simptomul, iar rezistențele le-a văzut ca fiind ale eului. Ele proveneau din aceeași

sursă ca și refularea, adică refuzul eului de a permite ca anumite năzuințe sexuale să devină conștiente din cauza semnificației lor interzise (fantezii inconștiente). Analistul trebuia doar să aibă răbdare și să-și „croiască drum" prin aceste rezistențe către un rezultat optimist. Probabil că strategia aceasta a dat rezultate bune cu pacienții nevrotici. Mai târziu însă, optimismul lui Freud privind analiza rezistenței a început să dispară. Învingerea rezistenței nu era urmată de vindecare. Rezistența nu mai apărea ceva la fel de simplu ca un „anti-*cathexis*" al eului față de dorințele erotice (refulare). În 1926, Freud a devenit interesat de rezistențele de dincolo de eu, adică din partea identității sau a supraeului (Freud, 1926: 160). Rezistențele acestea erau mai arhaice, mai daimonice și mult mai greu de tratat. În limbajul lucrării de față, *ele reprezentau mecanisme defensive arhaice coordonate de un „agent" inconștient care părea „daimonic" în intențiile sale.*

Freud a numit prima dintre aceste rezistențe primitive (ale sinelui) *compulsie la repetiție.* El a fost frapat de faptul că atât în interiorul, cât și în afara analizei, mulți oameni păreau captivi în repetarea silită a unor comportamente autodistructive – un fel de curent de adâncime care îi făcea să pară condamnați la o soartă negativă. Explicația lui Freud pentru compulsia la repetiție era tendința psihicului de a confunda o situație benignă din prezent cu una originară traumatică. De exemplu, trauma unei tinere femei abandonată în copilărie de tatăl ei o va face să interpreteze orice situație analoagă cu un bărbat pe care începe să-l iubească (similar transferului) ca fiind la fel de periculoasă, drept pentru care va respinge bărbatul și va suferi încă odată trauma „abandonului" (vezi *ibid.*: 153).

Aceasta este foarte asemănător cu ideea lui Leopold Stein (1967), că Sinele acționează la fel ca sistemul imunitar al corpului și poate fi păcălit într-un mod analog. Cu alte cuvinte, sistemul de autoîngrijire repetă inoportun acțiunea disociativă a defensivei sale inițiale față de prima traumă în cazul unor situații ulterioare, altminteri benigne. El nu este educabil.

Compulsia aceasta i s-a părut lui Freud atât de diabolică, încât a asociat-o cu instinctul morții:

> Am tras concluzia că, pe lângă instinctul de a prezerva substanța vie și a o integra în unități din ce în ce mai mari, trebuie să existe și un alt instinct, contrar, care caută să dizolve acele unități și să le readucă în starea lor primordială anorganică. Sau altfel spus, în afară de Eros, există și un instinct al morții. (Freud, 1920a: 118-19)

Prin urmare, intenția daimonică a compulsiei la repetiție nu era alta decât distrugerea completă a vieții – reducerea ei la starea anorganică originară. Aceasta a fost concluzia pesimistă a lui Freud.

El a descris a doua rezistență, cea atribuită supraeului, în felul următor:

> Există anumiți oameni care au un comportament aparte în timpul analizei. Dacă le vorbești cu speranță sau îți exprimi satisfacția în legătură cu progresul tratamentului, ei dau semne de nemulțumire și condiția lor se înrăutățește invariabil... în loc să le meargă mai bine în timpul tratamentului, acestora le merge mai rău. Ei prezintă ceea ce se numește reacție terapeutică negativă. (Freud, 1923a: 49)

După care, vorbind ca un analist contemporan al relațiilor de obiect care descrie imagini-obiect interne primitive, Freud a spus: „Nu încape îndoială că *există ceva în acești oameni care se opune însănătoșirii lor*, a cărei apropiere este temută ca și cum ar fi o primejdie" (*ibid.*; subliniere adăugată).

Cu alte cuvinte, un „complex" intrapsihic inconștient funcționează în oamenii aceștia ca un agent interior care încearcă să împiedice schimbarea și dezvoltarea. Freud a numit agentul interior diabolic al minții „supraeul arhaic" și credea că el operează în oamenii care suferă de un sentiment profund de vinovăție inconștientă (în prezent am spune rușine) – sentiment că există în ei ceva „rău", sentiment care îi îndeamnă să repete orbește niște comportamente autodistructive, ca și cum ar vrea să se pedepsească singuri pentru o crimă fără nume. Tendința aceasta aparent perversă, credea Freud,

> provine de la un fragment de agresivitate care a fost internalizat și preluat de supraeu... când supraeul a fost instituit prima oară, în echi-

> parea acelui agent s-a făcut uz de un fragment din agresivitatea copilului față de părinții săi, pe care el nu și-a putut-o descărca în exterior... [agresivitatea aceasta este atunci] internalizată și preluată de supraeu. (Freud, 1933: 109)

Dacă Freud ar fi urmat linia aceasta de gândire până la concluzia sa logică, ea l-ar fi dus la teoria relațiilor de obiect și (posibil) înapoi la rădăcinile traumatice ale obiectelor interne „persecutoare", precum „sabotorul intern" al lui Fairbairn sau „sânul rău" al lui Klein. Dar teoria lui Freud era o metapsihologie bazată pe instinct (la fel ca a lui Jung) și intuiția lui că o calitate „daimonică" a rezistențelor primitive își avea originea în agresivitatea neexprimată a copilului din momentul unei traume oferă baza pentru o teorie mult mai târzie despre obiectele interne „diabolice" ale psihicului. Rolul agresivității în aceste mecanisme defensive arhaice a fost de asemenea ceva ce i-a scăpat lui Jung. Vom vedea în Capitolul 6 cât de mult din concepțiile lui Freud au fost încorporate în alte teorii despre sistemul de autoîngrijire și cum contribuie ele la o necesară revizuire a gândirii jungiene despre lumea internă a traumei.

Supraeul sever al lui Freud

În teoria originară a lui Freud, structura diadică pe care am descris-o – o parte alternativ sadică și binevoitoare, cealaltă parte „inocentă" – se reduce la relația dintre supraeu (incluzând eul-ideal) și eu. Teoria originară a lui Freud despre supraeu ca introiecție a atitudinilor părintești – atât consolatoare, cât și prohibitive – nu pot să explice ostilitatea extremă – sadismul chiar – al supraeului față de eu în multe din cazurile sale. Severitatea criticilor părintești – reproșurile uneori abuzive, umilitoare chiar, ale unor părinți – s-a oglindit într-adevăr întotdeauna în atitudinea supraeului față de eu, dar adesea sadismul supraeului a depășit cu mult chiar și cel mai rău tip de negativism părintesc.

În cartea sa *Doliu și melancolie* (1917), Freud a adăugat un alt element care să explice sadismul supraeului. El a făcut ipoteza că

autoreproșurile severe întâlnite la melancolici derivă dintr-o atitudine ambivalentă față de un obiect al iubirii pierdut, ambivalența aceasta fiind apoi preluată cu venerație în lumea internă ca un eu, identificat cu obiectul iubirii pierdut, și o altă parte reprezentând reproșul și ura originară față de obiectul care a abandonat, care se întorc asupra sieși, crescând astfel sadismul supraeului. Așadar, potrivit acestei teorii, aspectul cel mai rău al autoatacului era un derivat al agresivității îndreptate inițial spre exterior, dar care se întorcea inconștient asupra eului asemenea unui bumerang. Masochismul eului în relația cu supraeul deriva dintr-un sadism anterior față de obiectul care a abandonat. Dar nici explicația aceasta nu l-a satisfăcut pe Freud. Ea tot nu justifica agresivitatea extremă manifestată de supraeu în multe cazuri, precum și compulsia unor pacienți de a repeta comportamente autodistructive, supuși parcă unei puteri „daimonice" distructive aflată înlăuntrul lor.

Așa cum am văzut din gândurile sale despre rezistență, Freud a fost atât de afectat de „compulsia la repetiție" autodistructivă a unor pacienți și de „reacția lor terapeutică negativă", încât în cartea sa *Dincolo de principiul plăcerii* (1920b), el a propus existența unui „instinct al morții" (Thanatos) ca partener egal în inconștient al libidoului, sau instinctul vieții (Eros). Instinctul morții se manifestă ca o agresivitate distructivă, o forță din psihic care se străduiește să distrugă sau să dizolve toate „unitățile" integrate pe care Erosul și-a dat silința să le creeze. Aceasta a fost teoria dualistă a lui Freud despre instinct, ale cărei origini el le-a găsit la filozoful grec antic Empedocle, potrivit căruia universul și mintea sunt guvernate de două principii de bază, aflate într-un perpetuu război unul cu celălalt: iubirea și dezbinarea (vezi Freud, 1937: 244 *sq.*).

Pe urmă, într-un ultim efort de a explica sadismul supraeului față de eu, Freud (1924) a făcut legătura între instinctul morții și teoria lui despre supraeu propunând un *masochism primordial* al eului care amplifică sadismul supraeului (vezi Freud, 1924: 163-70). Acest masochism primordial, sau „originar" (*Ur-masochismus*), provenea din acea porțiune a instinctului morții ce nu a fost convertită de Eros în agre-

sivitate exterioară sau sadism și a rămas în organism, unde a fuzionat cu energiile erotice (plăcerea sexuală din durere). Ca rezultat, spune Freud, „sadismul supraeului și masochismul eului se completează reciproc" (*ibid.*: 170) și duc la un eu masochist care provoacă și în același timp găsește satisfacție în pedepsirea de către un supraeu sadic (compulsia la repetiție).

În formularea aceasta, Freud trece cu vederea aspectele binevoitoare ale supraeului, exceptând recunoașterea faptului că supraeul poartă un „model" de perfecțiune pentru eu sub forma unui „eu-ideal". Psihanaliștii de mai târziu au subliniat aspectele pozitive, iubitoare, ale supraeului, îndeosebi așa cum se găsesc ele în eul său ideal. Nunberg (1932) a fost printre primii care au arătat că capacitatea supraeului de a restricționa viața instinctivă se bazează pe iubirea și idealizarea de către copil a obiectelor părintești, introiectate ca ideal de eu. Modell (1958) a subliniat că „vocile" auditive ale supraeului includ voci iubitoare și încurajatoare, precum și altele acuzatoare, iar Schaefer (1960) a descris „supraeul iubit și iubitor" din teoria structurală a lui Freud, argumentând în favoarea naturii consolatoare și încurajatoare, îndeobște neglijată, a supraeului.

În acest scurt rezumat vedem trei aspecte prin care conceptul de supraeu poate fi pus în paralel cu conceptul lui Jung de Sine primordial ambivalent și cum inițial este purtat în proiecție de către părinte.

1. Supraeul capătă formă în jurul imago-urilor parentale originare, atât pozitive, cât și negative, și de aceste imagini se leagă ulterior influența profesorilor și a altor figuri ale autorității care poartă idealurile de eu sau frica de pedeapsă pentru individ (vezi Freud, 1924: 168). Dincolo de aceste imago-uri personale, aspectul pozitiv al supraeului se extinde în fanteziile inconștiente ale figurii unui Dumnezeu iubitor și protector care este incomparabil mai puternic decât tatăl adevărat, iar în aspectul său negativ, supraeul se confundă cu „puterile întunecate ale Destinului" (*ibid.*: 168). Astfel, supraeul se folosește

de acele puteri „transpersonale", primordiale sau magice din inconștient – atât binevoitoare, cât și răuvoitoare, erotice și agresive, Eros și Thanatos – la fel ca structura arhaică ambivalentă a Sinelui lui Jung.

2. Supraeul îndeplinește o funcție reglatoare (călăuzitoare) raportat la eu (în psihicul sănătos), pe care îl ajută prezentându-i imagini ideale spre care să tindă și atenuând acele impulsuri destinate a nu se împlini – protejându-l astfel pe copil de o nemeritată privațiune sau frustrare. Funcția aceasta reglatoare sau „defensivă" depinde de un echilibru optim între forțele Erosului, care urmărește să unifice elementele psihicului, și Thanatos, care amenință să fragmenteze, să disocieze sau să dizolve integrările efectuate de Eros. Un asemenea echilibru optim depinde la rândul său de numeroși factori, dar în special de integrarea de către copil a iubirii și a urii în relație cu obiectele sale primare, adică personalizarea acelor elemente instinctive arhaice ale psihicului primitiv. În sfârșit, pierderea relației autoreglatoare de susținere a eului de către supraeu, poate fi resimțită de eu ca abandon și alienare (similar cu ceea ce am descrie, în limbaj jungian, ca o pierdere a axei eu-Sine). Aspectele reglatoare sau defensive ale supraeului la Freud sunt comparabile cu „defensele Sinelui" la Stein și Fordham (vezi Capitolul 5).

3. Proiectarea aspectelor pozitive ale supraeului (ca un eu ideal) asupra analistului are o influență stabilizatoare asupra psihicului pacientului, este baza transferului pozitiv și face posibilă modificarea treptată a aspectelor negative, mai arhaice, ale supraeului, întrucât și acestea sunt proiectate asupra analistului, apoi soluționate în lumina transferului pozitiv dominant. Se poate face aici o analogie cu concepția lui Jung despre felul în care Sinele arhaic idealizat este proiectat în psihoterapie, ducând la o idealizare caricaturală a medicului și, în final, la internalizarea acestui imago ca un „centru" intern în lumea interioară a pacientului (vezi Jung, 1934a: par. 206-20).

4

CONTRIBUȚIILE LUI JUNG LA FORMULAREA UNEI TEORII A SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

> În multe cazuri psihiatrice, pacientul care vine la noi are o poveste nespusă și pe care de regulă nu o cunoaște nimeni. În opinia mea, terapia începe cu adevărat numai după investigarea integrală a acestei povești personale. Este secretul pacientului, stânca de care s-a sfărâmat.
>
> (Jung, 1963: 117)

În capitolul de față vom examina mai pe larg concepția ulterioară a lui Jung despre „prezențele daimonice" care populează sistemul de autoîngrijire al indivizilor care au suferit traume ce le-au zdruncinat viața. După care, în capitolul următor, vom explora ideile altor autori care și-au adus contribuția la psihologiei analitice. Începem cu întâlnirea personală a lui Jung cu daimonicul și cu „eforturile" sale rituale inconștiente, în fața traumei timpurii și a „Zeului ei întunecat", de a păstra ceea ce noi am numit spiritul personal inviolabil. După cum era de așteptat, experiențele acestea l-au făcut mai târziu pe Jung foarte sensibil la „stâncile și poveștile secrete" de care se „sfărâmau" viețile pacienților săi.

TRAUMA LUI JUNG ȘI ATMAVICTU

În autobiografia sa intitulată *Memorii, vise, reflecții*, scrisă în 1963, când avea 83 de ani, Jung își descrie copilăria într-o familie elvețiană

foarte religioasă și conservatoare, în care mama și tatăl erau distanți și nu se discuta niciodată despre sentimente. Un băiat profund imaginativ, sensibil și serios, el a început să fie bântuit de coșmaruri terifiante, al căror conținut îl făceau să se simtă rușinat și „insuportabil de singur". Eforturile sale de a discuta despre aceste experiențe interioare cu tatăl său, un preot dogmatic, sau cu mama lui, confuză și deprimată, l-au făcut să se simtă și mai rău, încât nu a mai încercat să-și comunice sentimentele și s-a retras în el însuși. În anii aceștia latenți, Jung a început să-și dea seama că în realitate el era două persoane într-un singur corp. Una dintre aceste persoane, a spus el,

> a mers la școală și era mai puțin inteligentă, atentă, silitoare, decentă și curată decât mulți alți băieți. Cealaltă persoană era adultă – bătrână, de fapt – sceptică, neîncrezătoare, îndepărtată de lumea oamenilor, dar apropiată de natură – pământul, Soarele, Luna, vremea, toate ființele vii – și mai presus de orice de noapte, vise și orice lucrare nemijlocită a lui „Dumnezeu" în el. Imediat ce rămâneam singur, puteam trece în starea aceasta. În asemenea perioade știam că sunt demn de mine însumi... Am căutat prin urmare pacea și solitudinea „Celuilalt", a celei de a doua personalități. (*ibid.*: 45)

Odată, în timpul primilor ani de școală, Jung a intrat într-o competiție scrisă cu colegii săi de clasă despre un subiect care îl pasiona. Când profesorul, care de obicei discuta lucrările în ordinea meritului, l-a menționat pe el ultimul, a fost zdrobit. Profesorul a scos atunci lucrarea lui Jung și a spus, „Avem aici o lucrare ce ar fi meritat primul loc, dar din păcate este o fraudă. De unde ai copiat-o, Carl? Mărturisește adevărul!" Jung i s-a aruncat la picioare furios și îngrozit, susținându-și în zadar nevinovăția. Dar profesorul s-a îndepărtat cu dispreț și colegii de clasă ai lui Jung l-au privit pieziș, zicându-și în sinea lor, „Aha, deci dintr-ăștia îmi erai". „Am simțit atunci", a relatat Jung, „că eram stigmatizat și că toate căile spre normalitate îmi fuseseră blocate." (*ibid.*: 65)

Suferința cauzată de acest eveniment din viața lui a fost cumplită. A devenit obsedat de ea, dar nu a fost capabil s-o împărtășească altcuiva. Aceasta a durat câteva zile, „după care", a povestit el,

s-a întâmplat ceva ce mai observasem în mine de câteva ori până atunci: s-a lăsat brusc o tăcere interioară, ca și cum s-ar fi închis o ușă capitonată la o încăpere gălăgioasă. M-a cuprins o stare de curiozitate rece (și detașare) și m-am întrebat: „Ce se petrece de fapt aici? Desigur, ești tulburat. Bineînțeles că profesorul este un idiot care nu-ți înțelege firea – adică nu o înțelege mai mult decât tine. Te tulburi atunci când nu înțelegi lucrurile." (*ibid.*: 65-6)

În asemenea momente, a spus Jung ulterior,

era ca și cum m-ar fi atins o răsuflare a măreției lumii a stelelor și a spațiului infinit sau ca și cum un spirit nevăzut ar fi intrat în cameră – spiritul cuiva mort de mult, dar care era totuși perpetuu prezent din veșnicie și până departe în viitor. Deznodăminte de felul acesta erau încununate cu haloul unui numen. (*ibid.*: 66)

Cam pe atunci, separarea lui Jung de el însuși și incertitudinea generală din lume au dus la punerea în scenă rituală a unei fantezii pe care la acea dată el nu a înțeles-o.

Aveam pe vremea aceea un penar galben, lăcuit, dintre acelea folosite de obicei de elevii din școala primară, cu o mică încuietoare și obișnuita riglă. La capătul riglei am cioplit un mic manechin lung de vreo cinci centimetri, cu redingotă, joben și ghete negre lucioase. L-am colorat cu cerneală neagră, l-am decupat din riglă și l-am pus în penar, unde i-am pregătit un pătuț. I-am făcut chiar și o manta dintr-o bucățică de lână. În penar am pus și o piatră din Rin, negricioasă, netedă și lunguiață, pe care o pictasem cu acuarele, încât să arate ca și cum ar fi împărțită într-o jumătate superioară și una inferioară, și pe care o purtasem multă vreme în buzunarul de la pantaloni. Aceasta era piatra lui. Toate acestea erau o mare taină. Am dus în secret penarul în podul interzis al casei și l-am ascuns, cu mare satisfacție, după o grindă de sub acoperiș. Mă simțeam în siguranță și sentimentul chinuitor de a fi în conflict cu mine însumi a dispărut. În toate situațiile dificile, ori de câte ori greșisem ceva, sau sentimentele îmi fuseseră rănite, sau când irascibilitatea tatălui ori neputința mamei mă oprimau, mă gândeam la manechinul meu culcat și învelit cu grijă și la piatra lui netedă și frumos colorată... Faptul că posedam acest secret a avut o influență formativă puternică asupra caracterului meu; îl consider factorul esențial al copilăriei mele. (*ibid.*: 21-2)

În aceste emoționante experiențe din copilărie vedem germenii tuturor lucrărilor de mai târziu ale lui Jung. Mai întâi s-a produs disocierea traumatică a psihicului – pur și simplu o durere insuportabilă pentru eul vulnerabil al unui copil, având ca rezultat clivajul defensiv care a încapsulat o parte a sinelui pe care am putea-o numi spiritul personal al lui Jung și i-a oferit siguranță în „cealaltă" lume, a inconștientului. A urmat apoi autovindecarea miraculoasă când psihicul colectiv inconștient a „avut grijă" de Jung elaborând un ritual simbolic. Funcția acestui ritual a fost să unifice psihicul predispus la fragmentare al băiețelului păstrând o imagine a spiritului său culcată în siguranță în penar împreună cu o piatră rotundă divizată, la fel ca psihicul băiatului, în două jumătăți, una luminoasă și cealaltă întunecată. Piatra aceasta, a recunoscut Jung mult mai târziu, a fost un simbol al Sinelui, o *coniunctio oppositorum*. Iar punerea în scenă rituală care a salvat de o manieră creativă spiritul lui Jung și l-a sechestrat într-un loc sigur nu s-a terminat odată cu cioplirea acelui manechin. Mult mai târziu, în 1920, pe când se afla în Anglia, Jung a cioplit două figuri foarte asemănătoare. Pe una dintre ele a reprodus-o ulterior în piatră și a amplasat-o în grădina lui din Kusnacht. „Numai în timp ce făceam lucrarea aceasta", a spus Jung, „inconștientul mi-a furnizat un nume. El a numit figura Atmavictu – „răsuflarea vieții" Răsuflarea vieții înseamnă, bineînțeles, „spirit".

Vedem în exemplul acesta cum inconștientul creativ, cu remarcabilul său proces-ritual simbolic, a venit să salveze psihicul traumatizat al lui Jung în copilărie. Jung a descris această lume internă aparent inteligentă ca „numinoasă", referindu-se la calitățile ei senzitive nefirești și vădita ei înțelepciune, manifestată în desfășurarea simbolică transcendentală – ceva ce Jung a numit mai târziu „funcția transcendentală". În aceste experiențe timpurii de salvare și autovindecare, Jung a avut experiența realității psihicului și a văzut semnificația suferinței sale – o semnificație care i-a reabilitat suferința și i-a permis s-o vadă *sub specie aeternus* – din perspectiva eternității. Aceasta face suferința suportabilă într-un mod care nu poate fi realizat între limitele înguste ale eului.

Dar a mai existat și un alt aspect al lumii numinoase a lui Jung și al felului cum aceasta i-a salvat spiritul, pe care l-am omis în descrierea noastră de până acum – aspect aflat în coșmarurile terifiante ale lui Jung, și îndeosebi acela care urma „să mă preocupe întreaga viață" – coșmarul despre zeul falic subpământean care se hrănea cu carne omenească și părea echivalentul subteran al Domnului Isus care stătea pe tronul său din cer. În visul acesta Jung era pe o pajiște și a ajuns în dreptul unei gropi asemănătoare unui mormânt. „Cu teamă și ezitare", el a coborât în această groapă pe niște trepte de piatră.

> În fundul gropii era o ușă cu boltă rotundă, acoperită cu o draperie verde... Curios să văd ce se ascunde dincolo, am tras-o deoparte. Am văzut în fața mea în lumina palidă o încăpere dreptunghiulară [de piatră], iar în mijloc un covor roșu care ducea spre o platformă scundă. Pe această platformă se afla un tron de aur de o minunată bogăție... Pe tron stătea ceva ce am crezut la început că este un trunchi de copac înalt de douăsprezece până la cincisprezece picioare și gros de circa un picior și jumătate sau două. Era ceva enorm, care ajungea până aproape de tavan. Dar avea o alcătuire ciudată: era făcut din piele și carne goală, iar deasupra era ceva asemănător unui cap rotund, fără față și fără păr. În chiar vârful capului era un singur ochi, privind nemișcat în sus... Lucrul acela nu se mișca, dar aveam impresia că în orice moment s-ar putea târî de pe tron asemenea unui vierme și să se îndrepte spre mine. Eram paralizat de groază. În clipa aceea am auzit de afară și de deasupra mea vocea mamei. Ea mi-a strigat: „Da, privește-l. Acela este mâncătorul de oameni!" Aceasta mi-a sporit și mai mult groaza și m-am trezit asudat și speriat de moarte. Multe nopți după aceea mi-a fost frică să adorm, temându-mă să nu am un alt vis la fel ca acela. (Jung, 1963: 11-12)

Jung a avut visul acesta la vârsta de numai trei ani. A spus că a fost „inițierea lui în tărâmul întunericului". A fost prima experiență a lui Jung a laturii întunecate a numinosului – ceea ce mai târziu a numit „cealaltă față a lui Dumnezeu" – latura întunecată a imaginii divinității. Falsul, reprezentând conștientizarea lui emergentă a sexualității și puternica „alteritate", purta ceea ce Jung a numit „spiritul htonian". Mult mai târziu, reflectând asupra acestor lucruri, Jung a spus:

> Este o eroare foarte răspândită după care eu nu înțeleg valoarea sexualității. Dimpotrivă, ea joacă un rol important în psihologia mea ca o expresie esențială – deși nu singura – a plenitudinii psihice. Dar principala mea preocupare a fost să investighez, mai presus de semnificația personală și funcția biologică, aspectul ei spiritual și înțelesurile numinoase... Sexualitatea este de cea mai mare importanță ca expresie a spiritului htonian. Spiritul acela este „cealaltă față a lui Dumnezeu", latura întunecată a imaginii divinității. Problema spiritului htonian m-a preocupat încă de când am început să studiez lumea alchimiei. (*ibid.*: 168)

Către sfârșitul vieții, pe Jung l-a pasionat în special ambivalența esențială a lui Dumnezeu și a Sinelui, cu alte cuvinte, realitatea esențială a răului. Tratatul lui major pe această temă este „Răspuns lui Iov" (1952), unde descrie latura tiranică sadică a lui Iahve din Vechiul Testament și lenta lui transformare prin suferința lui Iov în Dumnezeul iubitor al Noului Testament care s-a încarnat ca Cristos. Iahve începe așadar atât ca Persecutor, cât și ca Protector – și numai după aceea evoluează în latura lui pozitivă. În pofida acestei „evoluții", Jung s-a plâns întotdeauna că creștinismul a cedat în întregime Diavolului latura întunecată a vieții și l-a exclus din Treime, care este așadar un fel de mandala – sau imagine a Sinelui – incompletă. El a preferat imagistica întunecată a alchimiei, unde Sinele (ca perlă sau piatră filozofală) se găsea în *stecore* – în excremente. Și în locul lui Cristos ca mediator al lui Dumnezeu, Jung l-a preferat întotdeauna pe Mercurius Duplex, care a fost în același timp un mântuitor și un distrugător, bun și rău, un Trickster diabolic și un mesager mântuitor al zeilor.

GÂNDIREA MATURĂ A LUI JUNG DESPRE TRAUMĂ

Ne îndreptăm acum către gândirea de mai târziu a lui Jung așa cum se aplică ea sistemului de autoîngrijire și traumei timpurii. Cititorul va înțelege că ceea ce urmează reprezintă o compilație a unor elemente diferite din teoria lui Jung, relevante pentru tema de față.

Rolul afectului în crearea complexului

Încă la începuturile carierei sale, Jung a făcut o afirmație definitivă despre felul cum înțelege el psihicul: „Baza esențială a personalității noastre este afectivitatea. Gândirea și acțiunea sunt, ca să zicem așa, numai simptome ale afectivității." (Jung, *Collected Works* 3, par. 78). Aceasta face ca psihologia lui Jung să fie bazată pe afect, în pofida faptului că multe din scrierile ulterioare ale teoreticienilor jungieni au tins către funcțiile „spirituală" și mentală – în special căutarea „semnificației" –, îndepărtându-se astfel de fundamentul afectiv al gândirii lui Jung. Pentru Jung, *afectul este principiul organizator central al vieții psihice*, întrucât leagă laolaltă componentele altminteri discrepante ale minții (senzații, idei, amintiri, judecăți), împrumutând fiecăruia o „încărcătură emoțională" comună. Dacă o experiență de viață (precum o traumă timpurie) este însoțită de un afect puternic, toate elementele perceptive și mentale asociate acelei experiențe se vor acumula în jurul afectului, formând *un complex încărcat afectiv* (vezi Jung, 1907: par. 82). Complexele încărcate afectiv sunt unitățile funcționale de bază ale psihicului și, deoarece afectele umane sunt universale, aceste complexe tind, în forma lor cea mai regresată, să adopte anumite forme „arhaice", „tipice" – deci „arhetipale". În limbajul unui bine-cunoscut teoretician jungian contemporan, complexele au o „coajă" personală și un nucleu arhetipal (Whitmont, 1969: 65). Nucleul arhetipal le împrumută complexelor caracterul lor tipic, universal, ca de exemplu „complexul inferioritate-superioritate", „complexele parentale", diversele complexe sexuale (Oedip, Electra) și așa mai departe.

Am început intenționat secțiunea aceasta cu focalizarea lui Jung asupra afectului, fiindcă traumele severe lasă întotdeauna în urma lor „o perturbare pe viață a afectivității" (Krystal, 1988: 142). Dacă vrem să înțelegem trauma și „obiectele" ei interne, trebuie să înțelegem impactul ei asupra dezvoltării afectului și a toleranței la afect. Deși scrierile ulterioare ale lui Jung nu elaborează o teorie cuprinzătoare a afectelor – ocupându-se mai mult de *imaginile* arhetipale care conferă afectelor *semnificație* – o teorie a afectelor și a imaginilor-

obiect interne care le corespund este identificabilă, mai ales în scrierile sale timpurii.

În esență, Jung a pornit de la „afectele arhetipale" sau arhaice – ceea ce Henry Krystal (1988) numește „precursori ai afectelor", tipice pentru copilărie sau stările regresate la adult. Acestea sunt „proto-afecte" nediferențiate, „vulcanice", care tind să fie bipolare, reflectând proveniența lor din stările psihosomatice de mulțumire (iubire) vs. disconfort și durere (ură). Asemenea afecte ating nivelul imagistic al minții sub forme arhaice și tipice (arhetipale) care sunt „transpersonale", adică spiritualizate, exagerate, caricaturizate sau altfel amplificate mitologic. Ele pătrund în motivele narative primordiale purtate de fantezia inconștientă – de asemenea mitologică. Cu alte cuvinte, ele își găsesc „imaginile" în povești. Treptat, aceste afecte nediferențiate se maturizează și se diferențiază în relație cu adulții care îngrijesc copilul, care ajută la „metabolizarea" lor prin identificarea, numirea și interpretarea experienței lui, înfrânându-i agitația haotică (în proiecție), neutralizând stările toxice și contribuind la furnizarea unor „forme" atât plastice, cât și verbale care să întrupeze fanteziile inconștiente ale copilului – toate acestea în cadrul unor relații calde și hrănitoare. În urma acestui proces dialectic se diferențiază emoții specifice și, treptat, cu ajutorul limbajului, ele devin *sentimente* care comunică altora stări interioare ale sinelui, inclusiv acele afecte care țin de experiența religioasă primordială a omenirii (extaz, venerație, identitate mistică, gratitudine). Pentru Jung, experiența religioasă este un aspect definitoriu al umanului.

Unul din motivele pentru care orientarea către afect a lui Jung a fost subapreciată, este utilizarea sa confuză a cuvântului „sentiment". În scrierile sale de mai târziu, „sentiment" a ajuns să însemne valorizare și a fost folosit pentru a desemna unul din tipurile majore de funcții orientative ale conștiinței, împreună cu senzația, intuiția și gândirea. Totuși, atunci când se referă la „complexele încărcate afectiv", Jung folosește „sentiment" ca un sinonim pentru emoție sau afect. Este păcat că popularitatea ulterioară a tipologiei lui Jung, cu ale sale „tipuri sentiment", „tipuri gândire" etc. a eclipsat parțial fundamentarea pe afect a psihologiei sale.

Noțiunea jungiană de posedare de către complex

Rolul complexului în ceea ce am numit sistem de autoîngrijire și obiectele sale interioare protectoare/persecutoare reiese cu mai mare claritate dacă luăm în considerare că, pentru Jung, complexele au tendința universală de a se *manifesta ca imagini* în vise și alte fantezii ca ființe însuflețite (persoane) în interacțiune dinamică cu eul. Funcția naturală psihică de formare a simbolurilor (dacă este în mod adecvat constelată de o îngrijire parentală „suficient de bună") *personifică afectele* în mod automat sub forma unor imagini recognoscibile. Orice complex este o unitate inseparabilă dintre un factor energic dinamic, derivând dintr-o bază instinctivă și somatică (afect), și un factor structurant, organizator și formator, care face complexul disponibil conștiinței ca o reprezentare mentală (imagine). Orice complex este așadar un „afect-imagine" (vezi Perry, 1976: 28) sau, cum a spus Jung odată, „imaginea unui afect personificat" (Jung, 1926: par. 628). Complexele constituie „persoanele" din visele noastre, „vocile" din capetele noastre, figurile vizionare care apar în momentele de stres, „personalitățile secundare" din nevroze, daimonii, fantomele și spiritele care bântuie sau sanctifică așa-zisa minte primitivă.

Complexele au un efect mai mult sau mai puțin perturbator asupra eului, în funcție de gradul lor de „autonomie", care depinde la rândul ei de forța *afectului* (vezi Jung, 1913: par. 1352) și dacă afectul este *suportabil* sau nu. Dacă originea complexului este o traumă gravă sau timpurie, afectul lui va fi o *anxietate* puternică, și o astfel de anxietate are un efect disociativ asupra eului, deoarece perturbă echilibrul homeostatic al acelor senzații corporale de care depinde coerența eului (vezi Jung, 1907: par. 82-3). În cazurile cele mai severe, eul poate fi complet deplasat sau „asimilat" de complexul secundar, rezultatul fiind o stare de „posedare" de către complex în care numai o rămășiță a fostului eu rămâne în urmă ca un „eu-afect" (vezi Jung, 1934: par. 204). Jung face următoarele distincții de-a lungul unui continuum al severității complexului:

Anumite complexe apar datorită unor experiențe dureroase sau deprimante din viața unei persoane, experiențe de natură emoțională care lasă în urma lor răni psihice persistente. Deseori o experiență nefericită de genul acesta nimicește calități valoroase dintr-un individ. Toate acestea produc complexe inconștiente de o natură personală. Un mare număr de complexe autonome apar în felul acesta. Dar există și altele, care provin dintr-o sursă cu totul diferită... inconștientul colectiv. La bază ele sunt un conținut irațional de care individul nu a fost niciodată conștient până atunci... Pe cât îmi pot da seama, aceste experiențe apar... când individului i se întâmplă ceva atât de devastator, încât întreaga lui atitudine față de viață de până atunci se năruiește. (Jung, 1928b: par. 594)

Jung pune apoi în contrast modul cum percepem noi aceste două niveluri ale complexului și felul cum erau ele percepute de omul primitiv:

[Dacă un complex din inconștientul personal este disociat], individul încearcă un sentiment de pierdere... (Un primitiv va vorbi pe bună dreptate despre o pierdere a sufletului, deoarece anumite porțiuni ale psihicului au dispărut într-adevăr.) Reciproc, când un astfel de complex devine din nou conștient, de exemplu printr-un tratament psihoterapeutic, el resimte o creștere a puterii. Multe nevroze sunt vindecate în felul acesta. Dar când, pe de altă parte, un complex din inconștientul colectiv devine asociat cu eul... el este perceput ca straniu, nefiresc, fascinant... [dar și periculos]. Asocierea unui conținut inconștient cu eul produce întotdeauna o stare de alienare... Năvala acestor conținuturi străine este un simptom caracteristic pentru începutul multor boli mentale. Pacienții sunt bântuiți de gânduri bizare și monstruoase, întreaga lume pare schimbată, oamenii au fețe oribile, distorsionate și așa mai departe. [Primitivii percep acest nivel al complexului ca posedare de către un spirit.]

Trebuie așadar să postulăm existența unor complexe inconștiente care în mod normal aparțin eului (pierderea lor apare ca patologică) și al unora care în mod normal nu trebuie să devină asociate cu el (disocierea lor de eu aduce vindecarea). În mod corespunzător, patologia primitivă recunoaște două cauze ale bolii: pierderea sufletului și posedarea de către un spirit. (*ibid.*: par. 587-91)

Potrivit ipotezei pe care o explorăm în aceste pagini, „spiritul care posedă" din complexele „colective" ale lui Jung este tocmai figura „daimonică", întâlnită atât de frecvent în materialele clinice anterioare, care servește ca „agent" persecutor/protector al sistemului de autoîngrijire. „El" sau „ea" vine din nivelul arhaic al psihicului și de aceea este cu atât mai straniu și mai terifiant pentru eu, care cedează cu ușurință puterii sale.

Ca imagini-afect ale stratului colectiv al psihicului, arhetipurile structurează experiența emoțională cea mai arhaică și mai primordială (primitivă) în imagini și motive tipice pentru mitologia și religia din întreaga lume. Dacă ne putem imagina furtunile vulcanice de afecte care răvășesc psihicul infantil în mod traumatic abandonat sau suprastimulat, ne putem face o idee de ce formele atribuite unor asemenea afecte sunt ele însele arhaice, adică imagini de daimoni sau îngeri – „mari ființe" titanice sau divine care amenință să anihileze eul imatur. Potențate de traume severe, aceste figuri interne continuă să traumatizeze lumea interioară.

Pentru a agrava lucrurile, complexele provenite din experiența personală tind să se „mitologizeze" ele însele printr-un proces pe care Jung l-a numit „autoamplificarea" complexului. El observă că odată ce s-a format un complex autonom în inconștient, el nu se schimbă la fel ca atunci când este asociat cu eul conștient, adică din cauza disocierii, complexul nu este corectat de realitate. În schimb, el preia caracterul neinfluențabil și compulsiv al unui automatism, un aspect din ce în ce mai „straniu" sau „numinos" (vezi Jung, 1947: par. 383).

> În fine, astfel de complexe – probabil proporțional cu distanța lor față de conștiință – își asumă, prin autoamplificare, un caracter arhaic sau mitologic și deci o anumită *numinozitate*, cum se vede cu claritate în disocierile schizofrenice. Numinozitatea, însă, este complet în afara domeniului voinței conștiente, deoarece transportă subiectul într-o stare de extaz, care este o stare de abandon lipsit de voință.
>
> Aceste particularități ale stării inconștiente contrastează foarte puternic cu modul cum se comportă complexele în mintea conștientă. Aici ele pot fi corectate: ele își pierd caracterul automat și pot fi transformate substanțial. Ele își leapădă învelișul mitologic și, intrând în

procesul adaptiv care decurge în conștiință, se personalizează și se raționalizează până în punctul în care o discuție dialectică devine posibilă. (*ibid.*: par. 383-4)

Pentru a înțelege modul în care complexele și arhetipurile lor ajung să posede individualul și să structureze sistemul de autoîngrijire, trebuie să aducem în atenție încă două aspecte ale gândirii lui Jung. Primul se referă la modul analiza lui asupra modului în care, în psihopatologie, *mintea superioară* (analogă supraeului lui Freud) devine un agresor intern al *sinelui-afectiv*, iar al doilea este accentul pe care îl pune pe natura dublă a arhetipurilor, în special a arhetipului central pe care l-a numit Sinele.

Jung și „mintea" agresoare

Pentru Jung, toate arhetipurile sunt structuri dinamice bipolare care combină în ele însele contrarii. Un pol al arhetipului reprezintă instinctul și *afectele* corelate înrădăcinate în corp; celălalt pol este reprezentat de o componentă *spirituală* formativă, alcătuită din imagini produse de minte. Psihicul există între aceste două contrarii și reprezintă un „al treilea" factor care combină instinctul/afectul și spiritul în *fantezii inconștiente* care creează *semnificație*. (vezi *ibid*: par. 407). În cuvintele lui Jung, „imaginea reprezintă semnificația instinctului" (*ibid.*: par. 398). Când funcționează sănătos, polaritățile inerente în arhetip sunt mediate de procesul simbolic care îmbogățește și alimentează cu energie un eu flexibil.

Unul dintre efectele traumelor severe însă este *scindarea arhetipului în propria lui structură*. Am putea spune că unul dintre poli (gândirea) îl atacă pe celălalt (afectul), distrugând astfel structura psihologică și lăsând și mai subnutrit un eu deja fragil. *Trauma stârnește afectul vulcanic și în același timp îl detașează de matricea-imagine a sa*. Experiența brută a copilului traumatizat nu este mediată de figuri parentale și rămâne fără imagine, așadar fără semnificație.

Capacitatea de fantazare este distrusă. Experiențele degenerează în senzații somatice sau imagini și idei mentale goale. Joyce McDougall, un analist al relațiilor de obiect, descrie pacienți cu tulburări psihosomatice severe pentru care „semnificația aparține unei ordini presimbolice care împiedică folosirea cuvintelor":

> Procesele de gândire ale suferindului psihosomatic par să fi golit limbajul de semnificația lui emoțională, pe când corpul pare să se comporte de o manieră „iluzorie", supra-funcționând, adesea exagerat, într-un grad care, din punct de vedere fiziologic, pare lipsit de sens. Ești tentat să spui că trupul a înnebunit. (McDougall, 1989:18)

Pe un ton similar și dintr-o perspectivă jungiană, Mara Sidoli a descris pacienți care somatizează în momentele cruciale din analiză, când înțelegerea sau schimbarea sunt la îndemână. Sidoli speculează că pacienții aceștia *nu pot lăsa afectele infantile să dobândească o reprezentare mentală simbolică* deoarece „anumitor experiențe din pruncie nu le-a fost atribuită nicio semnificație psihică de către mamă" (Sidoli, 1993: 175):

> Observația mea este că asemenea pacienți produc imagini arhetipale corecte, dar care sunt dezafectate (ca în cazurile de alexitimie). Pacienții aceștia sunt observatori detașați emoțional ai propriilor lor imagini. Ei se apără împotriva sentimentelor de oroare, panică și disperare evocate de imaginea arhetipală în relație cu experiența lor personală și tind s-o vadă ca pe o creație artistică. (*ibid.*: 175)

Atât McDougall, cât și Sidoli descriu pacienți ale căror mecanisme defensive disociative le-au devastat capacitatea de a avea experiențe integrate. Aceasta pare să implice un atac al unuia din „polii" arhetipului asupra celuilalt pol, adică un atac al „spiritului" asupra afectului/instinctului sau al minții asupra sinelui corporal. În limbajul investigației de față, o „defensivă arhaică" pare să întrerupă funcționarea arhetipului, tăind legăturile dintre afect și imagine și lipsind astfel experiența de orice semnificație. Când începe o posibilă

integrare sau introspecție, potențiala reexperimentare a unui afect insuportabil amenință eul și declanșează clivajul defensiv.

În multe din primele cazuri ale lui Jung, și în teoria lui ulterioară despre arhetipul *„animus* negativ", el descrie cum intelectul pacientului, cu funcțiile sale diferențiate ale logosului, devine sursa tocmai a acestui tip de atac asupra sinelui-afectiv vulnerabil, care este întotdeauna „inferior" în fața de idealului minții. Cu discernământul său clinic caracteristic, Jung oferă următoarea descriere a acestei „posedări" de către un supraeu ofensiv sau „superminte", la un tânăr pacient de sex masculin:

> Pacientul ne frapează la început prin completa sa normalitate; poate să aibă o slujbă și să fie într-o poziție lucrativă, nu bănuim nimic. Conversăm în mod normal cu el și la un moment dat lăsăm să ne scape cuvântul „francmason". Chipul jovial din fața noastră se schimbă brusc, o privire străpungătoare plină de o neîncredere abisală și un fanatism inuman ne întâmpină din ochii săi. A devenit un animal hăituit, primejdios, înconjurat de dușmani invizibili: celălalt eu a ieșit la suprafață.
>
> Ce s-a întâmplat? Evident că la un moment dat ideea că este o victimă persecutată a ajuns să domine, a devenit autonomă și a format un al doilea subiect, care uneori înlocuiește complet eul sănătos. (Jung, 1928c: par. 499-500)

Jung era ferm convins că tipul acesta de sistem paranoid încapsulat avea o cauză psihogenă, iar nu una biologică sau fizică, și anume că la originea lui se aflau unul sau mai multe momente psihologice traumatice anterioare. Mai mult, momentele acestea erau traumatice deoarece viața emoțională de obicei hipersensibilă a pacientului a generat anumite fantezii inconștiente de suport care au cedat în fața atacului intelectului său precoce. Pentru tânărul pacient al lui Jung, momentul traumatic critic a apărut atunci când „forma spirituală de care emoțiile lui aveau nevoie ca să trăiască a fost distrusă. Ea nu s-a distrus de la sine, ci a fost nimicită de pacient." (*ibid.*: par. 501).

Lucrurile s-au întâmplat după cum urmează. Pe când era încă un tânăr sensibil, dar deja înzestrat cu un intelect puternic, el s-a îndrăgostit pătimaș de cumnata lui, atrăgându-și în cele din urmă – deloc

nefiresc – nemulțumirea soțului, fratele său mai mare. Sentimentele sale erau ale unui băiețandru, țesute îndeosebi din himere și căutarea mamei, asemenea tuturor impulsurilor psihice imature. Dar sentimentele acestea au realmente nevoie de o mamă, au nevoie de o incubație prelungită pentru a căpăta putere și a rezista inevitabilei ciocniri cu realitatea. În ele însele nu este nimic reprobabil, dar într-o minte simplă și nesofisticată ele trezesc suspiciune. Modul sever în care le-a interpretat fratele său a avut un efect devastator, *deoarece mintea pacientului a admis că fratele are dreptate*. Visul său a fost distrus, dar aceasta nu ar fi avut efecte nocive dacă *nu i-ar fi ucis totodată și sentimentele. Fiindcă intelectul său a preluat și rolul fratelui și, cu o austeritate inchizitorială a distrus orice urmă de sentiment*, propunându-i idealul unei impasibilități împietrite. O fire mai puțin pasională poate să accepte aceasta pentru o vreme, dar o fire sensibilă și foarte tensionată, în căutare de afecțiune, se va frânge. Cu timpul, el a avut impresia că atinsese acest ideal, când a constatat deodată că servitorii și alți oameni de felul acesta manifestau un interes ciudat pentru el, zâmbindu-și unul altuia cu subînțeles, iar într-o zi a făcut descoperirea stupefiantă că ei îl considerau homosexual. Ideea paranoică a devenit atunci autonomă. Este ușor de văzut conexiunea profundă dintre cruzimea intelectului său, care a distrus cu sânge rece toate sentimentele, și convingerea lui paranoică nestrămutată. (*ibid.*: par. 501-2; subliniere adăugată)

Cazul relatat de Jung este un exemplu remarcabil a ceea ce Corrigan și Gordon (1995) numesc „minte-obiect" atacator (vezi Capitolul 6) cu sistemul său asociat de fantezii. Jung descrie momentul traumatic timpuriu pe care mintea pacientului a construit sistemul de fantezii inconștiente. „Iubirea" iluzorie (himerică) a tânărului și identificarea inconștientă cu fratele mai mare fuseseră traumatic discreditate. „Visul" său s-a năruit și, în vidul lăsat de iluzia lui fragmentată, pacientul a salvat identificarea iubitoare cu fratele său alăturându-i-se acestuia în ura față de sine însuși (identificare cu agresorul). Aceasta nu este mai puțin o fantezie decât iubirea himerică, dar acolo unde existase iubire, acum era ură și o nouă „poveste" care s-o însoțească.

Ca să se poată urî pe el însuși, pacientul lui Jung a trebuit să se cliveze în două. Experiența lui afectivă de umilire și deziluzionare era fără îndoială insuportabilă. Cu toate acestea, „mintea" lui a intrat în acțiune și a „conferit semnificație" acestei experiențe insuportabile, chiar dacă o semnificație nefastă. Rezultatul acestei fantezii a fost menținerea fratelui cel crud ca un obiect iubit, în timp ce pacientul și-a asumat imaginea detestabilă. Identificată cu perfecțiunea și cu imaginea ideală a fratelui, „mintea" a desconsiderat fragilul său „eu-afectiv" ca „rău" și demn de dispreț pentru iubirea lui greșit direcționată, un „băiat al mamei" incapabil să iubească o femeie reală din lume. În această structură defensivă, iubirea și ura nu pot fi resimțite față de același obiect, adică ambivalența este imposibilă. Fratele este „bun" și el însuși trebuie să rămână „rău", cel puțin în sinele său afectiv secret. Pentru el este intolerabil să simtă ură pentru fratele idealizat și la fel de insuportabil să înceapă să aibă sentimente de compasiune față de propria sa slăbiciune (detestabilă).

În fine, acest clivaj în autoreprezentarea sa a primit o „confirmare" exterioară în reacția servitorilor care au început să-l considere homosexual. Dezgustul său secret față de sine fusese confirmat de „realitate". Fantezia persecutoare fusese „demonstrată". Acesta este un exemplu al felului cum complexele cresc prin acreție, atrăgând din ce în ce mai multă „realitate", asemenea unei găuri negre din spațiu, măcinând fragmente de experiență într-un „sistem" de semnificații distructive.

Traumă și „semnificație" în cazul lui Jung

Cazul relatat de Jung este un excelent exemplu al modului în care trauma nu se reduce doar la ruperea barierei stimulului, ci este în legătură intimă cu „semnificația" sau cu realitatea psihică. *Nevroza se dezvoltă nu ca un răspuns la trauma per se, ci ca o reacție la fanteziile prin care acesteia îi este atribuită o semnificație.* Similar, mecanismele defensive au o semnificație în relație cu sarcina inevitabilă

de conservare a spiritului uman. Țesând o fantezie negativă umilitoare despre propria sa detestabilitate, mintea pacientului „a încercat", ca să zicem așa, să-l mențină în relație cu o realitate în care merită să trăiești și să iubești, chiar dacă în proces eul său a devenit antipatic. După câte se pare, psihicul preferă mai degrabă o semnificație negativă decât lipsa oricărei semnificații, o fantezie negativă decât lipsa oricărei fantezii. Perfecționismul său implacabil (în pofida autoatacului pe care îl implică) a devenit un exoschelet care împiedică sinele să se năruiască în absența acelor procese „tranziționale" care ar fi putut să garanteze un sine adevărat. De asemenea, dacă reprezentarea de sine a cuiva este „rea", se poate întotdeauna lucra pentru ameliorare.

Din nefericire, însă, capacitatea de a tolera afecte insuportabile este erodată și mai mult de aceste mecanisme defensive arhaice. Conceput să protejeze spiritul personal pentru a nu fi anihilat de realitate, sistemul de autoîngrijire oferă o fantezie care „face inteligibilă" suferința, dar clivează unitatea dintre corp și minte, spirit și instinct, gândire și sentiment. „Mintea" devine un perfecționist tiranic care-și persecută sinele-afectiv mai slab, ascunzându-l în același timp ca pe partenerul său secret demn de rușine, până când, în final, cu toate contactele dintre eu și acest sine-victimă întrerupte, este menționat un cuvânt declanșator temut („francmason"). Eul este acum înlocuit complet de debilul din interior, cel vrednic de dispreț, care devine unicul sine și întreaga lume devine tiranică, persecutoare, perfecționistă. Eul a fost „posedat" de sinele-victimă clivat. Vedem aici rezultatul final (neinfluențat) al sistemului de autoîngrijire în acțiune – amplificarea treptată a complexului ducând în final la o psihopatologie severă.

JUNG ȘI SINELE DUAL: LUMINĂ ȘI ÎNTUNERIC

În majoritatea scrierilor timpurii ale lui Jung, Sinele este de obicei descris ca principiul ordonator care unifică diversele conținuturi arhetipale și echilibrează contrariile din psihic pe durata procesului analitic, conducând către „scopul" individuării sau al „realizării de

sine". Jung a ajuns la această ipoteză pe cale empirică. În propriile sale vise și în cele ale analizaților, el s-a văzut confruntat cu o sursă aparent înțeleaptă din inconștient ce părea să prezinte o imagine a vieții adevărate a pacientului foarte diferită de cea susținută de eul pacientului. „Centrul" acesta din inconștient părea să compenseze atitudinile unilaterale ale eului, ca și cum ar fi avut „intenția" să corecteze atitudinea dezechilibrată a pacientului și ar fi vizat un „țel" ce părea să cuprindă întreaga lui personalitate – și nu doar eul. Mai mult decât atât, acest „centru" de înțelepciune din psihic părea să se „reveleze" în vise printr-o imagistică numinoasă care conota o „alteritate" sacră, indestructibilitate, rezolvarea conflictelor, plenitudine, frumusețe inefabilă.

Din aceste motive, Jung a decis că, dacă eul este centrul conștiinței, Sinele reprezintă subiectul totalității psihicului, incluzând atât conștientul, cât și inconștientul.

> Din punct de vedere intelectual, Sinele nu este decât un concept psihologic, un construct care servește să exprime o esență incognoscibilă pe care nu o putem percepe ca atare, fiindcă prin definiție depășește puterea noastră de înțelegere. Am putea la fel de bine s-o numim „Dumnezeul din noi". Începuturile întregii noastre vieți psihice par inextricabil înrădăcinate în acest punct și scopurile noastre ultime și cele mai înalte par să tindă către el. (Jung, 1934a: par. 399)

Pornind de la aceste definiții, mulți dintre adepții lui Jung au tins să scoată în evidență „dezvăluirea" vizionară a Sinelui prin procesul de individuare, modul în care el înghiontește eul uneori recalcitrant către „planul" pre-specificat al plenitudinii individuale. Autorii admit că această „înghiontire" poate fi dezagreabilă, terifiantă chiar, dar implicația este că Sinele știe cel mai bine ce este bun pentru eu (vezi Whitmont, 1969). Uneori Sinele este prezentat ca o voce oraculară care vorbește în lumea interioară, obligând „gazda" să intre în conflict moral cu valorile colective dacă scopul este ca el sau ea să realizeze un adevăr personal unic (vezi Neumann, 1969). Alții, urmând ideea lui Jung după care Sinele este o „prefigurare a

eului", subliniază relația dialectică dintre eu și Sine și dezvoltarea lentă a „axei" dintre ele, analoagă la nivel individual cu relația dintre Cristos întrupat și Tatăl său transpersonal (vezi Edinger, 1972). În toate aceste abordări, Sinele este imaginat ca autoritatea supremă, năzuita unitate transcendentă a vieții, o unitate a contrariilor, Eternul care a intrat în timp.

Și atunci cum să împăcăm aceste descrieri cu asasinii cu topoare, pistolarii și doctorii-zombi din precedentele cazuri clinice? Aceste personaje nu seamănă deloc cu niște „călăuze transpersonale" pe calea individuării – și totuși, în paginile de față noi sugerăm că aceste imagini distructive hidoase sunt totodată imagini ale Sinelui arhaic în funcția sa defensivă.

Răspunsul la această întrebare este destul de simplu. Descrieri benefice ale Sinelui individuant se întâlnesc în situațiile clinice în care eul este relativ bine definit, într-adevăr, eul este adesea prea bine dezvoltat, adică hipertrofiat, unilateral. În analiza cu astfel de indivizi, procesul dialectic compensatoriu dintre conștient și inconștient evoluează exact în modul descris de Jung și adepții săi. Lucrurile stau altfel acolo unde eul a suferit o traumă severă și prin urmare este doar provizoriu stabilit, fragil, bântuit de anxietate și într-o luptă constantă pentru supraviețuire. Astfel de pacienți trăiesc într-o groază permanentă că starea traumatică originală va reveni și ei o așteaptă. Supravegherea vigilentă a mediului din jurul lor înlocuiește pentru ei joaca și ei trăiesc în teama permanentă că totul se va prăbuși, ceea ce se și întâmplă, adesea. În cazul de față, din motive care nu sunt întru totul clare, predomină imaginile terifiante și distructive ale Sinelui. Am putea distinge Sinele acesta ca un *Sine al supraviețuirii*, ca să-l deosebim de *Sinele individuant* întâlnit în condițiile de sănătate psihologică. *Sinele supraviețuirii pare să fie forma adoptată de Sine acolo unde energiile sale altminteri individuante au fost deviate către o sarcină de dezvoltare anterioară, adică asigurarea supraviețuirii individului.* Am văzut în cazurile anterioare cum Sinele acesta al supraviețuirii atacă eul disociabil, clivând afectul de imagine și dezmembrând experiența, și am speculat că atacurile acestea sunt „eforturile" (adesea greșit îndrumate) ale Sinelui de a

feri spiritul personal al individului de efectul insuportabil al traumei originare, care acum pare să amenințe la orice pas. Cel puțin acesta este un mod de a explica impulsul în aparență dezintegrator din psihic, atât de frecvent întâlnit în ceea ce Jung (1928b: par. 597-91) numește complexele de „posedare de către un spirit".

IAHVE ȘI LATURA ÎNTUNECATĂ A SINELUI

Jung afirmă clar că, vorbind din punctul de vedere al evoluției, Sinele primordial originar este un integrat din energii extrem de puternice (iubire și ură, creație și distrugere) și că imagini ale acestui Sine primitiv pot fi văzute în cele mai vechi reprezentări din cultura apuseană ale unei divinități monoteiste, adică ebraicul Iahve. În Iahve, spune Jung, nu doar că „vedem" Sinele bipolar primordial, ci îl vedem într-un proces de transformare (umanizare) în relație cu „cealaltă" latură a sa, poporul lui Israel. Iahve începe ca un tiran. Cu o mână răzbunătoare, el se încrâncenează împotriva oamenilor, îi persecută, le ucide primii născuți, trimite inundații și molime ca să-i pedepsească sau chiar îi torturează cu sadism fără motiv, cerând în același timp permanent sacrificii sângeroase care să-i potolească mânia. Și totuși acest Dumnezeu tiranic și dătător de moarte este și iubitor în propriul său mod primitiv. După mânia sa, el face un legământ cu poporul său să nu-l mai distrugă niciodată și îi oferă călăuzire și protecție pe toată durata Exodului din captivitate. Potrivit lui Jung (1952), toate acestea se întâmplă (aparent) fiindcă Sinele „vrea" să se întrupeze ca om! Atâta doar că Iahve nu-și poate „accede" natura iubitoare până când nu vede efectele propriei sale inclinații către distrugere. Aici intră în scenă sărmanul Iov (și întreaga omenire) – ca să sufere antinomiile lui Dumnezeu și în felul acesta să-l „ajute" să se întrupeze. Dacă este să punem toate acestea într-o metaforă kleiniană, am spune că eul identificat cu un Dumnezeu omnipotent nu poate căpăta viață până când iubirea și ura lui nu sunt resimțite față de aceeași persoană umană.

Edward Edinger spune același lucru fără metafora relațiilor de obiect evolutive atunci când afirmă în comentariul său la cartea lui Jung:

> Iahve este deopotrivă blând și mânios, drept și nedrept, și el conține aceste contrarii fără vreo contradicție, fiindcă nicio conștiință nu a intervenit vreodată ca să pună în discuție contradicția. Iov, în întâlnirea lui cu Iahve, devine acea conștiință, percepe contradicția și generează provocarea pentru Iahve. (Edinger, 1992: 12)

Ideea lui Edinger este că în confruntarea cu cruzimea lui Iahve, Iov nici nu recurge la represalii (legea talionului), nici nu se prăbușește în înfrângere și umilință. El își asumă umanitatea, *îndurându-l pe Dumnezeu, întrucât Dumnezeu nu este capabil să se îndure pe sine*. El își exprimă supărarea, dar și umilința în fața puterii lui Iahve, a cărui bunătate potențială el nu o pierde niciodată din vedere. Aceasta ne poate oferi anumite indicii despre cum să lucrăm în psihoterapie cu mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui. În cartea sa *Răspuns lui Iov*, Jung spune:

> Acesta este poate aspectul cel mai măreț al lui Iov, că în fața acestei dificultăți [conștientizarea faptului că Iahve poate fi nedrept], el nu pune la îndoială unitatea lui Dumnezeu. El vede clar că Dumnezeu este în conflict cu el însuși – într-un conflict atât de total, încât el, Iov, este foarte sigur că va găsi în Dumnezeu un ajutor și un „avocat" împotriva lui Dumnezeu. El este la fel de convins de răutatea lui Iahve, ca și de bunătatea lui... El [Iahve] este un persecutor și un ajutor în aceeași persoană, un aspect fiind la fel de real ca și celălalt. Iahve nu este scindat, ci este o antinomie – o totalitate de contrarii interioare – și aceasta este condiția indispensabilă a colosalului său dinamism. (Jung, 1952: par. 567)

Potrivit lui Jung, Sinele ambivalent primordial sau imaginea lui Dumnezeu în psihicul colectiv a suferit o transformare istorică, în paralel cu transformarea evolutivă din fiecare persoană individuală (ontogenia recapitulează filogenia). Mișcarea aceasta, așa cum am văzut, este către umanizare și întrupare. Jung merge până la a spune că acceptarea de către Iov a contrariilor în Dumnezeu duce la întru-

parea acestuia în Cristos, ca „Dumnezeu-om". Această evoluție mitologică, am putea spune, consemnează o realizare evolutivă în care puterile transpersonale sunt „îmblânzite" (Dumnezeu se presupune că a fost „îmblânzit în poala Fecioarei") și devin disponibile pentru eu într-o formă modulată. În acest punct, problema binelui și a răului nu mai este „în Dumnezeu", fiindcă „Dumnezeu a iubit atât de mult lumea, încât l-a dăruit pe singurul lui fiu"; altfel spus, Dumnezeul Noului Testament a devenit exclusiv iubitor și binevoitor și fiul său de asemenea. Problema răului a fost transferată geamănului întunecat al lui Cristos, Anticristul sau Diavolul.

Lui Jung nu i-a plăcut niciodată această evoluție în cadrul creștinismului. A considerat că omul este astfel prea ușor eliberat de lupta și suferința sa. El a preferat ca Dumnezeul lui să fie unul al dualității.

> Toate contrariile sunt ale lui Dumnezeu, prin urmare omul trebuie să se aplece sub această povară; și astfel făcând, va constata că Dumnezeu în „contradictoriul" său a pus stăpânire pe el și s-a întrupat în el. Omul devine un vas plin cu conflict divin. (Iov, par. 659). Trebuie să fii capabil să-l înduri pe Dumnezeu. Aceasta este sarcina supremă pentru purtătorul ideilor. (Jung, 1973: 65)

5
CONTRIBUȚII JUNGIENE SUPLIMENTARE

Scopul terapiei nu este ușurarea suferinței,
ci remedierea relației omului cu realitatea.
(Anonim)

În acest capitol ne îndreptăm atenția asupra altor teoreticieni jungieni care au încercat, fiecare în parte, să explice daimonul binevoitor/răuvoitor în limbajul psihologiei analitice. Teoreticienii discutați reprezintă doar o mostră dintre numeroșii autori care au abordat problema traumei timpurii și a mecanismelor sale defensive și eu mă concentrez numai asupra acelora care au extins, într-un fel sau altul, noțiunea noastră centrală de sistem de autoîngrijire diadic și figura care-l coordonează, Sinele ambivalent.

ERICH NEUMANN ȘI EUL DE AVARIE

Unul dintre cei mai creativi adepți ai lui Jung, Erich Neumann descrie situația normală mamă/copil ca o „unitate duală" și primul an de viață al copilului ca pe un „stadiu embrionic post-uterin", în timpul căruia copilul este conținut psihic în mamă într-o *participation mystique* totală și încă nu „există" ca o persoană separată (vezi Neumann, 1976). În această fază, centrul supraordonat și plenitudinea personalității pe care Jung a numit-o Sine, rezidă în două locuri: în corpul copilului și în mamă. Treptat, pe măsura

sporirii contactelor cu realitatea, acea parte a Sinelui purtată de mamă „migrează" în copil, punând capăt parțial acestei *participation mystique* cu mama și stabilind axa eu-Sine ca o polaritate interioară din psihicul copilului, asigurând astfel creșterea normală a eului. Neumann subliniază că o relație primară reușită și stabilirea cu succes a axei eu-Sine sunt baza tuturor experiențelor extatice, religioase sau de altă natură, în care numinosului i se permite să dizolve granițele eului, iar eul lasă ca dominația să-i fie temporar suspendată, cât timp este luat înapoi în Sine.

Dacă trauma întrerupe relația primară, numinosul se constelează negativ ca Mama Teribilă, rezultatul fiind un eu de avarie, negativizat, care poartă amprenta catastrofei sau a damnării. Aspectul central al unei relații primare perturbate este un sentiment primordial de vinovăție. Copilul neiubit se simte anormal, bolnav, „lepros" și „condamnat" (*ibid.*: 86) Ca pereche a acestui copil „rău, murdar" este un spirit masculin daimonic (*uroboros* patriarhal) reprezentând un supraeu violent, confundat acum cu Sinele, care îl atacă încontinuu pe copilul cel „rău", ce nu se ridică niciodată la înălțimea pretențiilor sale.

În toată descrierea lui Neumann este conștientizat faptul că toți copiii există la un nivel de „apercepție mitologică" și că aceasta conferă o dimensiune în întregime mitică dislocării traumatice a relației primare, care nu poate fi înțeleasă adecvat în limbaj denotativ. Marea Mamă din relația primară, scrie Neumann,

> este o zeiță a destinului care, prin favorul sau dizgrația ei, decide asupra vieții și a morții, a evoluției pozitive sau negative; mai mult decât atât, atitudinea ei este judecată supremă, încât disfuncționalitatea ei este identică cu o vinovăție fără nume din partea copilului. (*ibid.*: 86-7)

„Disfuncționalitatea" mamei duce la o dezvoltare defectuoasă a axei eu-Sineși în mod corespunzător la o „figură a Sinelui negativă", adică imaginea Mamei Teribile (*ibid.*: 49).

Neumann nu atribuie o funcție defensivă acestui Sine negativ, ci concepe mecanismele defensive ca rezidând în eu. Cu alte cuvinte, în teoria lui nu există „defense primitive" – numai imagini negative primitive derivate din relația primară perturbată cu mama adevărată, care a cedat locul *imago*-urilor fanteziste ale Mamei Bune sau Mamei Teribile.

ȘCOALA LONDONEZĂ ȘI MECANISMELE DEFENSIVE ARHETIPALE

Leopold Stein

Stein a fost primul care a introdus ideea mecanismelor defensive arhetipale (Stein, 1967); el a folosit analogia cu sistemul imunitar al corpului pentru a-și susține afirmația că „sinele... ca o «comunitate de arhetipuri»... îndeplinește acțiuni defensive la un nivel cu mult mai fundamental [decât eul]" (*ibid.*: 103). Stein a propus ideea fascinantă că negativitatea extremă și autodistructivitatea prezente la oamenii cu mecanisme defensive primitive pot fi înțelese ca un atac al Sinelui primar asupra unor părți ale eului pe care le confundă cu invadatori străini. El atrage atenția că răspunsul imunologic adecvat depinde de abilitatea sistemului imunitar de a recunoaște elementele străine, pe care apoi să le atace și să le ucidă. Similar, în cazul psihicului, Stein a propus că în mecanismele defensive ale Sinelui unele părți ale personalității sunt confundate cu elemente străine și atacate, ducând la autodistrugere ca într-un fel de boală autoimună (SIDA) a psihicului. De ce sfârșește Sinele psihosomatic prin a ataca părți din el însuși, Stein nu detaliază; el spune doar că funcționarea adecvată a „sistemului imunitar" al Sinelui depinde de „potrivirea" dintre așteptările arhetipale ale copilului mic și mediu. Când se produce trauma, „potrivirea" aceasta este anihilată, lăsând sinele copilului „incompetent imunologic".

Michael Fordham a explorat unele din implicațiile analogiei lui Stein cu sistemul imunitar în lucrarea sa clasică „Defences of the Self" (Fordham, 1974). În scrierile sale anterioare, el a fost condus la ipoteza unor mecanisme defensive care preced dezvoltarea eului în munca sa cu autismul infantil timpuriu, unde efectul catastrofal al unor stimuli nocivi insuportabili (de exemplu, dorința mamei de a ucide bebelușul) era „combătut" printr-o încapsulare autistă și o retragere totală *chiar în primele zile de viață, adică înainte de consolidarea eului copilului*. Acest fapt clinic pare să implice că mecanismele defensive arhetipale ale Sinelui trebuie să opereze pentru protejarea bebelușului traumatizat prin detașarea lui completă de viață.

Fordham a observat, de exemplu, că dacă un copil mic este supus unor stimuli nocivi de natură patogenă,

> se poate produce o suprareacție persistentă a mecanismului defensiv; [atacurile asupra obiectelor străine de sine] se combină cu atacarea unor părți ale sinelui prin identificare proiectivă, încât se instituie un fel de reacție autoimună: în particular, aceasta ar justifica persistența mecanismului defensiv după retragerea stimulului nociv. [Când se întâmplă aceasta]... lumea internă nu se poate dezvolta deloc sau prea puțin; autointegratul devine rigid și persistă... toate dezvoltările ulterioare bazate pe presiuni de maturizare au ca rezultat nu deintegrarea, ci dezintegrarea, iar predominarea sistemelor defensive duce la acumularea violenței și a ostilității, care este desprinsă de orice eventuală comunicare erotică și afectuoasă cu obiectul. (Fordham 1976: 91)

Ideile combinate ale lui Stein și Fordham m-au frapat întotdeauna ca extrem de promițătoare când sunt aplicate figurii noastre diabolice și rolului ei de posibil apărător arhetipal al spiritului personal în traume. De exemplu, dacă ne imaginăm că defensiva Sinelui este organizată foarte devreme, atunci funcția acesteia ar putea fi să atace toate elementele experienței și ale percepției care sunt legate de „ieșirea" copilului într-o lume de obiecte care l-au traumatizat. Aceasta ar duce la o persecutare a nevoii de obiecte a copilului și la

un atac la hotarul dintre sine și celălalt. Ar însemna de asemenea un atac în interiorul psihicului asupra tuturor conexiunilor integratoare dintre componentele experienței pentru a frânge dorința copilului. Aceasta ar constitui ceea ce Bion descrie ca un „atac împotriva legăturilor" (Bion, 1959) – ceva ce el a atribuit instinctului morții. O astfel de explicație justifică de ce lumea internă a victimei traumei este atât de persistent negativă și de ce oamenii aceștia continuă să repete autoabuzurile lor până în punctul unei retraumatizări recurente (compulsia la repetiție). Dacă adăugăm la aceasta posibilitatea faptului că mecanismele defensive arhaice ale Sinelui nu sunt educabile, și anume, așa cum a sugerat Jung despre toate complexele, aceste mecanisme nu învață din experiență, ajungem foarte aproape de noțiunea lui Stein de boală autoimună psihologică. Cu alte cuvinte, Sinele „confundă" toate evoluțiile promițătoare de mai târziu ale relațiilor sine-lume cu noi ediții ale vechii „ieșiri" traumatice a copilului și le atacă în mod corespunzător. Avem aici un mecanism defensiv care se constituie într-o rezistență majoră la schimbare, individuare și psihoterapie.

Alți autori din Școala Londoneză

Mecanismele defensive ale Sinelui și „reacțiile terapeutice negative" care le însoțesc au fost explorate mai departe de alți autori aparținând Școlii de la Londra, ca de pildă Proner (1986), care a subliniat, la fel ca și Klein, atacurile interioare invidioase păgubitoare asupra obiectului interior bun, și Hubback (1991), care a investigat baza arhetipală a compulsiei la repetiție. Samuels (1989) a scris critic pe larg despre imaginea monistă/perfecționistă a Sinelui. Jane Bunster (1993) speculează că pacienții traumatizați, și ca atare greu accesibili, rămân depersonalizați într-un nucleu autist. Rosemary Gordon (1987) a explorat masochismul psihic ca pe latura de umbră a nevoii universale de a venera ceva transcendent și a i te preda; în fine, Joseph Redfearn (1992) descrie un „complex" defensiv primitiv specific, cu originea în traumă și care acționează între două subpersonalități interioare, una dintre ele un copil vulnerabil, iar

cealaltă „subpersonalitatea Dumnezeului apocaliptic omnipotent" care amenință să anihileze totul cu „bomba".

JUNGIENI AMERICANI

În cercurile jungienilor americani, diada noastră interioară daimonică a fost discutată de un număr de analiști. Contribuțiile acestor teoreticieni sunt urmate de un scurt rezumat al unora dintre cele mai popularizate versiuni ale mecanismului defensiv, găsită în cărțile cele mai bine vândute în America.

James Hillman și clivajul Senex/Puer

De un interes deosebit pentru „implicațiile de tratament" ale traumelor timpurii (deși acestea trebuie extrase laborios din jargonul său mitologic) este „psihologia arhetipală" și inventatorul ei creativ, James Hillman. Hillman ne face un serviciu arătând că imaginile cele mai arhaice care ies din psihicul inconștient nu sunt imagini singulare, precum Marea Mamă, ci sunt structurate în tandemuri, perechi, diade, cuplaje, polarități sau sizigii (Hillman, 1983: 166), de exemplu mamă/copil, victimă/agresor, *Puer/Senex*. El notează o tendință printre jungieni de a ignora acest fapt și a explora pur și simplu imaginile statice ale unor figuri arhetipale precum Marea Mamă, *Puer Eternus* etc. O astfel de abordare, subliniază el, ignoră patosul, intriga și relația dinamică dintre membrii perechilor, esențială pentru mit și imaginație.

Există și o a doua tendință deplânsă de Hillman. Polaritățile, spune el, înclină în mod natural spre opoziționism, de exemplu copil „bun", mamă „rea". „Opoziția inerentă din arhetip este clivată în poli atunci când intră în conștiința eului" (Hillman, 1979: 12), astfel încât dualitatea iubire și ură este întotdeauna prezentă, ducând la stereotipie, polemică, atitudine părtinitoare și unilateralitate.

Dintre toate tandemurile explorate de Hillman, analiza diadei *Senex*/*Puer* se apropie cel mai mult de figurile noastre interioare daimonice (vezi *ibid.*: 20). *Senex* este apropiat de latura tiranică a dualității noastre interioare. Analizat singur (și nu în contextul său firesc, în diadă cu *Puer*), *Senex*îl reprezintă pe Bătrânul Rege și ordinea lui tiranică, structura patriarhală, tot ce este rece, uscat, distant, abstract, pietrificat. El este un maestru al artificiului și înșelătoriei, al secretului și solitudinii, este conservator, limitat și pesimist. Negativitatea aceasta, spune Hillman, reflectă un clivaj în arhetipul primar *Senex* și *Puer*. „*Senex* negativ este *Senex* detașat de aspectul său *Puer*. El și-a pierdut «copilul»" (*ibid.*: 20). La rândul său, „copilul" acesta este „un avatar al aspectului spiritual al Sinelui" – „o viziune a primei noastre naturi... afinitatea noastră pentru frumusețe, esența noastră angelică în calitate de mesager al divinului, de mesaj divin." (*ibid.*: 26)

> Deoarece *puer* ne pune în legătură cu spiritul, el este întotdeauna preocupat de aspectul etern, al nostru și al lumii. Când preocuparea aceasta devine numai *puer*, exclusiv și negativ, lumea ca lume este în pericol de disoluție în transcendent. Pericolul acesta este prezent mai ales în psihicul și istoria acestei fracțiuni a epocii noastre. Este prin urmare de o enormă importanță ca *puer* să fie recunoscut și prețuit, fiindcă el ne poartă viitorul – pozitiv sau negativ. (*ibid.*: 28)

Arhetipul *Senex*și *Puer* este fără îndoială una dintre structurile formatoare din spatele mecanismelor defensive arhetipale pe care le explorăm, deși Hillman nu abordează problemele traumei sau ale mecanismelor defensive și în pofida faptului că el consideră clivajul acestui arhetip ca „normal", pe când noi o vedem ca pe o funcție a psihopatologiei. El spune, de exemplu, că „opoziția inerentă din arhetip este clivată în poli atunci când intră în conștiința eului". (*ibid.*: 12) Potrivit analizei noastre, aceasta nu este adevărat pentru oamenii al căror psihic s-a maturizat sub o îngrijire parentală „suficient de bună". În aceștia, arhetipul funcționează după cum este necesar pentru a face legătura între afect și imagine. Clivajul, care lui Hillman îi displace în mod justificat, este o funcție a mediilor traumatizante în care domină

furia dezintegratoare și, odată cu ea, mecanismele defensive pe care le-am descris.

Nathan Schwartz-Salant și diada sado-masochistă

Nathan Schwartz-Salant descrie modul în care latura negativă a numinosului se constelează la pacienții cu tulburare borderline și, urmându-l pe Jung, folosește imaginea lui Yahve din Vechiul Testament și întâlnirea lui cu Iov ca pe una din diadele arhetipale care structurează autoatacul interior al zonelor de graniță. Înainte de a se transforma, diada este sado-masochistă. Afectele anihilatoare rezultante conduc la o neputință asemănătoare cu moartea a „sinelui imanent" în borderline, analog cu *nigredo* din alchimie (vezi Schwartz-Salant, 1989).

Schwartz-Salant se concentrează asupra domeniului transfer/contratransfer și descrie în mod util cum, când se formează diada aceasta sado-masochistă, terapeutul și pacientul pot prelua rolurile lui Iov sau Iahve, de o manieră rapid oscilantă (*ibid.*: 24) – sau terapeutul se poate desprinde de energiile negative pentru a conduce o falsă autoanaliză. Ca o alternativă, terapeutul poate „să adauge un al treilea lucru, o conștientizare în imagini a unei diade chinuitoare Iov-Iahve și o profundă preocupare pentru suflet" (*ibid.*: 26). Această conștientizare în imagini în terapeut conduce la un potențial „proces *coniunctio*" între terapeut și pacient și în final la o constelare pozitivă a numinosului.

Analiza lui Schwartz-Salant este importantă prin aceea că recunoaște numinosul constelat negativ (și introiecția lui tiranică) ca pe un factor critic de care trebuie ținut seama în lumea internă a traumei. Totuși, presupunerea lui că tulburarea borderline are „un potențial inerent extraordinar... de a stabili o conexiune transcendentă cu procesele arhetipale și energiile numinoase, cu un Sine transcendent", precum și bizuirea lui pe experiențele imaginare „coniunctio" în domeniul bipersonal dintre el și pacienții săi sunt

problematice, cred eu. Experiența mea este că pacientul borderline nu este „îngrozit să abordeze numinosul pozitiv" (*ibid.*: 33); dimpotrivă, am constatat că pacienții aceștia sunt dependenți de latura pozitivă (spiritualizată) a numinosului ca o defensivă și o vor exploata ori de câte ori este posibil. Ceea ce îi îngrozește este dependența de terapeut ca un obiect real sau furia care însoțește frustrarea cauzată de această dependență. Nu cunosc niciun mod de a ocoli reacția terapeutică negativă a acestor pacienți când energiile negative arhetipale sunt constelate de frustrările situației analitice. În experiența mea, este adevărat că procesul acesta furtunos duce gradual la o colorare mai pozitivă a lumii interioare, așa cum descrie Schwartz-Salant, și posibil la o *relație* mai pozitivă cu numinosul. Dar aceasta nu se întâmplă niciodată, potrivit experienței mele, fără un enorm supliciu în transfer și altundeva (vezi Capitolul 7). Această importantă lucrare a durerii are nevoie fără îndoială de o conexiune caldă și umană cu terapeutul care s-o susțină, dar necesara „separatio" nu este înlesnită de experiențele imaginare „coniunctio".

Sherry Salman și Zeul Cornut protector

Sherry Salman (1986) a găsit figura noastră diabolică în imaginea celtică a Zeului Cornut, o imagine arhetipală a puterii și protecției masculine sacre (și de asemenea un Trickster). Despre el, autoarea spune:

> Zeul Cornut reprezintă paznicul, vindecătorul și versatilul care mediază lumea psihicului obiectiv. El este însăși substanța eluzivă și transformatoare a psihicului – adversarul (Diavolul sau Anticristul) *și* mântuitorul, care, cu o mână, protejează Misterele de influențele distructive, iar cu cealaltă, ferește psihicul uman de contactele pe care nu le poate suporta. Întâlnirea cu el implică o confruntare cu psihicul obiectiv și cu propriile noastre limite, una din sarcinile esențiale ale psihoterapiei. (Salman, 1986: 7; sublinierea în original)

Salman spune că imaginea aceasta este activată de fiecare dată când este atins stratul psihoid al psihicului. Zeul Cornut are o singură funcție permanentă, și aceasta este de a proteja (*ibid.*: 11). Într-un psihic masculin, așadar, figura aceasta compensează adesea comportamentul inadecvat al tatălui și este întâlnită inițial ca un mascul puternic și primejdios, deseori daimonic – uneori ca sălbaticul htonian păros înzestrat cu bunătate și inteligență. Având puterea șamanică de a-și schimba forma, Zeul Cornut este capabil să ia forma unor animale, iar în aspectul său de umbră este uneori vârcolacul. Când energia aceasta a fost reprimată, sau clivată într-o viață individuală, Zeul Cornut apare ca rege al Lumii Celeilalte – ca Hades care o răpește pe Persefona printr-o crăpătură în pământ deschisă pentru el de Gaia însăși. Ca atare, el reprezintă forța vitală inițiatoare, energia creatoare falică esențială din psihic – care irumpe și răpește eul în întuneric. În creștinism, el domnește asupra lumii subpământene, Infernul. Pe de altă parte, ca Lucifer, el este aducătorul luminii și mediază inconștientul într-un mod pozitiv.

În forma sa negativă, spune Salman, imaginea aceasta este cu noi în actele violente, dependența de droguri, sexualitatea perversă vicioasă și abuzul de substanțe. Dacă este integrată, figura aceasta îi conferă unui bărbat un eu masculin autentic aflat *în posesia propriei sale distructivități* (*ibid.*: 16); unei femei îi conferă un *animus* autentic conectat atât cu lumea exterioară, cât și cu lumea corpului și cu lumea „cealaltă" a psihicului.

Sandner și Beebe și Tricksterul daimonic

Într-un articol clinic important, Donald Sandner și John Beebe (1982) dezvoltă teoria lui Jung a celor două niveluri ale complexului, făcând distincție între complexele aliniate eului (acelea unde conținuturile proiectate au fost o parte a eului, fiind reprimate) vs. complexele proiectate de eu, adică acelea care în mod normal nu sunt percepute ca părți ale identității eului, ci mai degrabă ca niște

calități proiectate în alți oameni. Aceste complexe sunt localizate la niveluri mai adânci ale inconștientului decât complexele-umbră" (*ibid.*: 304). Complexele proiectate de eu, spun acești autori, sunt de regulă bipolare, „clivate" între calități precum „asprimea dominatoare și sensibilitatea vulnerabilă. Fiecare pol poate fi reprezentat în vis" (*ibid.*: 305). Avem aici structura noastră diadică.

Urmându-l pe Jung, autorii reiterează modul cum posedarea eului de către complexele „proiectate de eu" duce la afecte arhetipale și la forme primitive de proiecție și identificare proiectivă. Baza unor astfel de forme arhetipale de proiecție pare să se afle în nucleele arhetipale ale complexelor. De exemplu, nucleul arhetipal al complexului patern al unui bărbat (tatăl a fost un om alcoolic, sociopat, neîndurător și lipsit de etică) a fost „Tricksterul daimonic". Pacientul s-a identificat într-o asemenea măsură cu această figură, încât până la urmă s-a sinucis (cf. *ibid.*: 311-12).

Detaliind în continuare arhetipul Tricksterului, autorii sugerează că „mania reprezintă adesea posedarea eului de către un aspect arhetipal al umbrei, numit în mod adecvat trickster". (*ibid.*: 321). Aceasta are ca rezultat manevre manipulative majore de clivaj și acestea „trebuie recunoscute ca efecte daimonice în acțiune ale arhetipului de trickster... tricksterul este un înnebunitor și pacienții aflați pradă unui episod maniacal încearcă îndeobște să-i înnebunească și pe alții, inclusiv pe analist." (*ibid.*: 322)

În acord cu propria noastră analiză, autorii atrag atenția că

> manifestările demonice ale [complexelor proiectate de eu]... emană de la latura întunecată a Sinelui și sunt mecanisme defensive ale Sinelui. Funcția acestor puternice mecanisme defensive pare să fie menținerea, împotriva eforturilor de recuperare ale analistului, a unor refulări care au devenit necesare în timpul dezvoltării pentru a permite cel puțin o supraviețuire parțială a Sinelui în fața strivitoarelor pretenții și cerințe parentale. Ca mecanisme defensive demonice, aceste aspecte tăgăduitoare ale Sinelui conduc *anima* sau *animusul* să facă proiecții ce pot fi efectiv ruinătoare. (*ibid.*: 326-7)

Ulterior colaborării sale cu Donald Sandner, John Beebe (1993) a sugerat o extindere a ideii lui Fordham de „defense ale Sinelui" pentru a include un sine (cu s mic) vulnerabil mai puțin autist, capabil să se alinieze cu Sinele sau împotriva lui. Este posibil ca această interesantă idee „dialogică" să poată fi pusă în acord cu materialul oniric din prezenta investigație, în care obiectul interior atacator (Sinele) este întotdeauna cuplat cu un omolog vulnerabil pe care îl urăște și îl „iubește", în același timp (și viceversa).

Joseph Henderson și Sinele inferior/superior

Joseph Henderson, unul dintre puținii analiști în viață* care au studiat pe larg cu Jung însuși, a acordat multă atenție conceptului lui Jung de umbră în formele sale personale și impersonale (arhetipale). Henderson (1990: 66) crede că Jung a dedus ideea sa de umbră pornind de la Sine, adică din experiența sa a laturii distructive întunecate a vieții și a lui Dumnezeu, și nu de la eu. Aceasta se potrivește foarte bine cu ceea ce găsim în autobiografia lui Jung, unde putem vedea în repetate rânduri că, în mod evident, pura răutate distructivă a vieții (și a lui Dumnezeu) l-au stupefiat. Mai târziu, ca psihiatru, el a întâlnit în vise figuri întunecate ce păreau să întruchipeze un rău impenitent și pe care îi era greu să le explice. Henderson spune:

> Jung s-a întrebat de ce apare răul într-o formă atât de distructivă. Răspunsul este că, negându-l pe Dumnezeu, Dumnezeu apare acolo unde te-ai aștepta cel mai puțin: umbra [Diavolul]. Dacă nu te temi de Dumnezeu, altfel spus, dacă nu-ți asumi riscuri, ești bântuit de aspectul straniu a ceea ce s-ar părea că este o umbră personală perfect inofensivă. Cu cât raționalizezi mai mult umbra personală, cu atât umbra impersonală devine mai mare, ajungând ca în final să înglobeze Sinele și să ofere o experiență a întregului conștient și inconștient. Concepția mea este că umbra aceasta impersonală trebuie întotdeauna întâlnită în

* Joseph Lewis Henderson a încetat din viață pe 17 noiembrie 2007, la vârsta de 104 ani. (n.t.)

aspectul ei distructiv înainte de a putea ajunge la un acord cu funcția inferioară. (*ibid.*: 65-6)

Experiența clinică a lui Henderson l-a convins, la fel ca și pe Jung, că în psihic este posibil să existe o putere absolută a răului ce nu poate fi rațională și că umbra aceasta arhetipală este „inseparabilă de o problemă religioasă universală" (*ibid.*: 97). El citează studii despre Vechiul Testament din care reiese că, la origine, ideea de Satan nu era personificată ca o figură, ci era un verb cu semnificația de „a obstrucționa". Abia mai târziu, figura aceasta a devenit „adversarul" și, încă și mai târziu, a fost inclusă în divinitate (Sinele) ca „mâna cealaltă" (mânia) lui Dumnezeu. Henderson spune:

> Formularea originală a lui Jung poate fi parafrazată după cum urmează: individul [adevărat] este unul în care complexul-eu primar a fost înlocuit, sau profund modificat, de o manifestare a Sinelui. Aceasta implică producerea unei lărgiri a conștiinței prin asimilarea de conținuturi ale inconștientului colectiv cu ajutorul funcției transcendentale. În procesul acesta evolutiv, individul a întâlnit două figuri arhetipale primare – am putea spune aproape personalități –și s-a familiarizat cu ele în numeroase forme. Una este *aspectul superior al Sinelui*, pe care Goethe l-a reprezentat ca Faust, iar Nietzsche ca Zarathustra. Cealaltă este *aspectul inferior al Sinelui*, reprezentat de Goethe ca Mefistofel și de Nietzsche ca Omul Hidos. Oricine a experimentat procesul de individuare știe că una dintre aceste figuri o ascunde pe cealaltă... dând naștere la vechea zicală: „Dacă Dumnezeu este de față, nici Diavolul nu este departe". (*ibid.*: 64-6; sublinierile sunt în original)

Alți autori americani

Atrăgând atenția asupra figurii „daimonice" în viața psihologică, capitolul acesta se bazează pe descoperirile bine-cunoscute ale multor cercetători, ale căror contribuții nu pot fi rezumate adecvat din lipsă de spațiu. Printre cele mai importante este descrierea lui Jeffrey Satinover (1985) a apărării arhetipale și a retragerii lui Jung în ea pe timpul dureroasei despărțiri de Freud; articularea de către Peter

Mudd (1989) a aspectului letal al Sinelui în relațiile părinte/copil defectuoase; descrierea evocatoare făcută de Carol Savitz (1991) minotaurului terifiant închis în centrul lumii interioare labirintice a pacientului schizoid; și portretizarea de către Ann și Barry Ulanov (1987) a arhetipului Vrăjitoarei care suge sângele și descrierea pericolelor identificării cu imaginile din psihic care amenință viața. Multe altele ar mai putea fi menționate. Următoarele versiuni popularizate sunt incluse aici deoarece explorează relevanța figurii diabolice pentru probleme obișnuite ale vieții de zi cu zi, de la dependențe la creativitatea compulsivă.

VERSIUNI POPULARIZATE

Deschidem secțiunea aceasta cu trei dintre cele mai influente autoare din lumea jungiană: Marion Woodman, Linda Schierse Leonard și Clarissa Pinkola Estes, și o încheiem cu o importantă nouă lucrare a lui John Haule despre „nebunia divină" a iubirii romantice. Fiecare dintre acești autori utilizează pe larg literatura, miturile și basmele pentru a elabora fenomenologia sistemului nostru arhetipal de autoîngrijire sau „diada".

Marion Woodman și iubitul-daimon

Denumirea dată de Marion Woodman sinelui îngrijitor ambivalent este aceea de „iubit-daimon", pe care îl descrie ca derivat dintr-un complex malign tată-fiică. Iubitul-daimon funcționează ca un seducător intern și se interpune între [femeie] și orice bărbat real din lumea exterioară. Woodman spune:

> În nucleul acelui complex tată-iubit este tatăl-zeu pe care ea îl venerează și în același timp îl urăște, fiindcă la un anumit nivel ea știe că el o ademenește să se îndepărteze de propria ei viață. Nu contează dacă

> ea îl venerează sau îl urăște, fiindcă în ambele cazuri este legată de el și îi lipsește energia necesară pentru a descoperi cine este ea de fapt. Atâta timp cât își poate fantaza iubirea, ea se identifică cu latura pozitivă a tatălui-zeu; dar, fantezia odată nimicită, ea nu are un eu care s-o susțină și balansează către polul opus, unde are experiența anihilării în brațele zeului care s-a întors împotriva ei. (Woodman, 1982: 136)

Contribuția importantă a lui Woodman este că, pentru o femeie, complexul iubitului-daimon de obicei compensează și apără împotriva internalizării neadecvate a mamei cauzată de o legătură psihosomatică ratată între ea și mama ei în primii ani de viață. Aceasta duce la o „internalizare" somatică neadecvată a sinelui feminin și la o „spiritualizare" și sexualizare a naturii ei htoniene profunde – o problemă foarte refractară pentru femeile creative în particular și pentru femei în general, care mai târziu încearcă să rezolve acest complex cu analiști sau mentori masculini (vezi Woodman, 1985).

Linda Leonard și „bătrânul pervertit"

Explorând tot complexul tatălui la „femeia puella", Linda Leonard descrie activitățile unui „bătrân pervertit" interior, care reprezintă o figură masculină interioară critică, judecătoare, numită de Jung *„animus negativ"*.

> La fel cum orice Persefonă are un Hades care o răpește și o târăște sub pământ, la fel și în psihicul unei puella sălășluiește o manifestare bolnavă a laturii autoritare rigide a masculinului. Potențial el este un bătrân înțelept care a devenit bolnav și nesuferit din cauză că a fost neglijat. În opinia mea, neglijarea aceasta se datorează unei evoluții defectuoase în relația cu tatăl, care nu a fost prezent de o manieră angajată și responsabilă pentru fiica lui. (Leonard, 1985: 87)

Într-o lucrare ulterioară, Leonard descrie un complex intern similar în termenii temei Dracula/vampirul și ai erotismului oral asociat cu aceasta (o altă versiune a iubitului-daimon), indicând originile preoedipiene ale acestei figuri (Leonard, 1986). Iar în două lucrări care au urmat, Leonard explorează diferite figuri de Trickster în

acțiune în propria ei luptă personală cu dependența (Leonard, 1989 și 1993). În prima dintre acestea, ea face un comentariu autobiografic:

> Înainte să ating punctul de cotitură din viața mea, am avut o serie de recăderi. În fiecare dintre ele a existat câte o figură arhetipală puternică și vicleană care lucra împotriva mea, în loc să se asocieze cu forțele creative ale psihicului meu: Tricksterul. Orice dependent cunoaște foarte bine acest personaj. Tricksterul este figura extrem de seducătoare care acționează la începutul dependenței. Pe măsură ce boala progresează, el își face apariția de fiecare dată când apare vreo tăgăduire, ascundere sau autoamăgire. În dependență, Tricksterul seducător se aliază adesea cu celelalte caractere ale lumii subterane – Zaraful... Cartoforul... Romanticul, Proscrisul rebel, Femeia dementă haotică, Judecătorul critic, iar în ultimă instanță Ucigașul... Recunoașterea acestei forțe demonice din noi înșine și a neputinței eului de a lupta singur cu ea, ne poate determina să căutăm ajutor în afară, răzbătând prin cercul puterii și intrând în cercul iubirii. (Leonard, 1989: 95)

În fine, cel mai recent bestseller al lui Leonard (1993) abordează tema Tricksterului ambivalent din psihic, prezentându-se ca o imagine feminină „nebună" distructivă și potențial creativă în materialul inconștient al bărbaților și totodată al femeilor.

Clarissa Pinkola Estes

Într-un alt bestseller recent, Pinkola Estes (1992) și-a adăugat vocea la a celorlalte autoare care doresc să descrie și să ne ajute să înțelegem mai bine „forțele" negative diabolice din psihic. Pentru Pinkola Estes, Protectorul/Persecutorul nostru ambivalent nu este cineva cu care să te „împrietenești" fiindcă ar conține energie creatoare, fiindcă – cel puțin în cazul femeilor – el reprezintă un aspect *contra naturam* înnăscut, care se opune pozitivului, se opune dezvoltării, se opune armoniei și „se opune sălbaticului" (*ibid.*: 40), prin care autoarea probabil că înțelege „impulsul sălbatic din noi care dorește ca sufletul [și nu eul] să ne conducă viața" (*ibid.*: 270). Ca un factor *contra naturam*, Pinkola Estes arată cum eul pacientului

trebuie să aibă curajul să numească și să înfrunte această figură și să învețe să-i spună „nu".

Potrivit lui Pinkola Estes, „prădătorul interior" nu are legătură cu trauma sau cu „neglijența" suferită de copil, ci reprezintă o forță malignă care pur și simplu „este ceea ce este" (*ibid.*: 46).

> Este un antagonist batjocoritor născut în noi și, chiar și cu cea mai bună îngrijire parentală, singura preocupare a acestui intrus este ca la orice răscruce să încerce să blocheze toate drumurile.
>
> Acest potentat prădalnic se arată tot mereu în visele femeilor. El erupe în mijlocul celor mai sentimentale și mai semnificative planuri ale lor. El detașează femeia de natura ei intuitivă, iar când opera lui de decupare este terminată, femeia rămâne cu sentimentele amorțite, simțindu-se prea slabă ca să-și continue viața; ideile și visele ei îi zac la picioare, secătuite de viață. (*ibid.*: 40)

Un „dușman străvechi și contemporan al ambelor sexe", formațiunea aceasta malignă acționează „în opoziție cu instinctele Sinelui natural". (*ibid.*: 46) Și un asemenea „instinct al Sinelui natural" – de fapt cel mai central dintre aceste instincte – este ceea ce Pinkola Estes numește „impulsia sălbatică din noi" a eului pentru suflet și în ultimă instanță pentru spirit (care în basme, arată ea, întotdeauna se naște din suflet) (*ibid.*: 271).

În esență, așadar, „prădătorul interior" din psihic se opune celui mai profund dintre toate impulsiile, impulsia pentru o nouă viață – pentru ceea ce Pinkola Estes numește „spiritul copil" (și ceea ce noi am numit spiritul personal neprofanat al individului).

> Spiritul copil este la *niña milagrosa*, un copil miraculos, care are capacitatea să audă chemarea, vocea îndepărtată care spune că este timpul să te întorci, să revii la tine însuți. Copilul este o parte a naturii noastre mediane care ne constrânge, fiindcă el aude chemarea atunci când vine. Copilul care se trezește din somn, se dă jos din pat, iese din casă în noaptea vântoasă și coboară la marea sălbatică, este cel care ne determină să afirmăm: „Dumnezeu îmi este martor, voi face astfel", sau „*voi* îndura". (*ibid.*: 273)

Pinkola Estes oferă aici o frumoasă descriere a spiritului personal inviolabil pe care noi l-am descris drept „clientul" Sinelui Protector/Persecutor. Cu toată frumusețea și profunzimea descrierilor sale, autoarea nu reușește însă să vadă această figură interioară malignă ca pe un „duplex" și neagă că ar avea vreo relație cu trauma sau cu „neglijența", preferând s-o considere ca o ființă din psihic care „este ceea ce este". Deși atitudinea aceasta fără îndoială că onorează negativitatea funciară și caracterul distructiv al acestei figuri, deconectând-o de vicisitudinile dezvoltării personale, Pinkola Estes ignoră descoperirile investigatorilor clinici și subminează posibilitățile terapeutice.

Unul din aspectele problematice ale concepției lui Pinkola Estes este că poate contribui la o mistificare și reificare a realității arhetipale, ca și cum realitatea aceasta nu ar fi intim conectată cu relațiile de obiect ale eului și condițiile mediului. Nu totul din psihic „este ceea ce este". Imaginile se schimbă, și se schimbă radical, în relație cu factorii de mediu, terapeutici sau de altfel.

John Haule și „Groapa cu tigri" de sub sinteza Sinelui

Subiectul lui John Haule este iubirea romantică, inclusiv acea formă constrângătoare a iubirii care creează dependență și care duce adesea la moarte și distrugere. Haule adoptă concepția că „iubirea de Dumnezeu" se află la originea iubirii umane și este „activitatea centrală și fundamentală a psihicului uman" (Haule, 1992: 8) Iubirea romantică aspiră la fuziunea cu ființa iubită (pierderea eului)și năzuința aceasta indică în ultimă instanță o năzuință mai profundă, *„fana"*, un verb arab care se referă la „dispariția sinelui individual în Ființa Universală" (*ibid.*: 11). Aceasta ne conduce pe un teritoriu primejdios, spune Haule, deoarece pierderea funcțiilor eului este o caracteristică a psihopatologiei. Cum distingem așadar între sentimentul iubirii distructiv, care ne atrage sub forma înșelătoare a iubitului-daimon (defensa noastră de autoîngrijire), de sentimentul autentic, care are

de-a face cu „funcția superioară" a *animei* și cu medierea Sinelui de către aceasta (*ibid.*: 20)?

Răspunsul lui Haule este familiar jungienilor, deoarece explică întunecimea inconștientului în termenii „umbrei" personalității. Prin urmare,

> Iubitul demonic rezultă din eșecul de a diferenția *anima* sau *animus*-ul nostru de umbra noastră. Alteritatea contrasexuală numinoasă din noi, a cărei slujbă este să ne coreleze cu Sinele (*anima* sau *animus*) este contaminată cu tot ceea ce am dori să nu avem de-a face (umbra). (*ibid.*: 107)

Altundeva, Haule sugerează că „puterea demonică" a lui *anima* sau *animus* „rezidă în masca sa fascinantă" și că odată ce aceasta este „depotențată", ea nu mai are control asupra noastră ca un complex autonom (*ibid.*: 20). Pe un ton similar, el sugerează că

> ceea ce distinge iubitul demonic de iubitul prin care îl iubim pe Dumnezeu, este gradul de plenitudine resimțit. În *fana* autentică suntem conectați cu iubitul prin Sinele nostru, iar *anima* sau *animus*-ul nostru acționează ca o lentilă pentru a-i aduce ființa în focar... pe când în relația cu un iubit demonic, conexiunea ne deschide rănile respective. (*ibid.*: 83)

Este limpede că Haule vrea să mențină iubirea adevărată înrădăcinată în „iubirea de Dumnezeu", iar Sinele pe cât posibil distinct de iubirea daimonică (contaminată de umbră). Cu toate acestea, el trebuie să admită că până și în iubirea daimonică există o putere de fascinație – chiar și o misterioasă promisiune de transcendență prin predarea de sine – care mimează iubirea romantică „adevărată". Ambele forme de iubire participă la dimensiunea „numinoasă" a psihicului. Dar Haule evită soluția evidentă a acestei dileme, una foarte consistentă cu scrierile lui Jung, și anume că *Sinele conține umbra*. El propune în schimb un model al psihicului inconștient colectiv care descrie nivelul „cel mai de jos" al psihicului ca pe o dezlănțuire de instincte sau arhetipuri („mecanisme declanșatoare înnăscute" - IRM*) într-o abundență

* Reprezintă acronimul din lb. eng. a sintagmei *innate releasing mechanism*. (n. red.)

dezintegrată („groapa cu tigri"), pe când stratul imediat superior este rezervat activității simbolice a Sinelui (*ibid.*: 51). Dacă există un „defect" sau o „rană" în sinteza Sinelui, putem întrezări abisul, lumea haotică incoerentă din care ne face semne iubitul-daimon. Dacă este să cădem în ghearele sale, regresând moral și sub alte aspecte în umbra hidoasă ale fostelor noastre firi, atunci „știm că cel puțin unul dintre aceste IRM a evadat din sinteza Sinelui și a pus stăpânire pe conștiință" (*ibid.*: 86).

Folosind exemplul literar (din cartea lui Dostoievski *Umiliți și obidiți*) al unei femei obsedate sexual, care este un model de corectitudine în exterior și care în secret duce o viață de o senzualitate sordidă, râzând „asemenea unei posedate... în însăși căldura voluptății", Haule spune:

> Ea este posedată – de unul dintre mecanismele declanșatoare înnăscute; a pus forțele considerabile ale eului ei bine dezvoltat în slujba instinctului sexual scăpat de sub control. În râsul ei, auzim conflictul dureros dintre Sine și groapa cu tigri. Ea s-a dat de partea tigrilor. Din acest motiv, ea este un exemplu cu deosebire grotesc de iubit-demon. (*ibid.*: 87)

Analiza lui Haule este tipică pentru acei analiști (mulți dintre ei oameni profund religioși) care doresc să rezerve conceptul de Sine (și de Dumnezeu) al lui Jung pentru acele procese din psihic care sunt sintetice, integrative și vindecătoare. Totuși, eu cred că acest demers teoretic creează probleme suplimentare din punct de vedere clinic (fiindcă privește cu suspiciune întunericul)și teoretic, deoarece, în mod ironic, nu este fidel psihologiei lui Jung – cel puțin așa cum o interpretez eu. Ce realizează efectiv Haule cu modelul său este să instaleze în inconștient o metapsihologie freudiană. La nivelul cel mai de jos sunt instinctele (id), iar deasupra lor este organul sintetic salutar al psihicului (eul lui Freud, Sinele lui Haule) care în starea de sănătate organizează și armonizează (proces secundar, superior) haosul inferior, dar nu participă la procesul primar. Așa cum îl înțeleg eu pe Jung, el se referă la ceva radical diferit, anume că Sinele (imaginea lui Dumnezeu) este ambivalent, conținând atât binele,

cât și răul și, în mod corespunzător, că binele și răul, spiritualitatea și sexualitatea, *structurează procesul primar, adică sunt o parte a psihicului profund*. Aceasta ar însemna că fiecare impuls întunecat din inconștient (mecanism declanșator înnăscut) are o *imagine* spirituală (funcție transcendentală) și deci, este o parte a Sinelui.

Jung spune același lucru atunci când descrie ruptura lui cu Freud. Când Jung finaliza *Psihologia inconștientului*, în 1911, el lucra cu material psihologic ce părea să aibă atât un aspect distructiv, cât și unul constructiv. „Imnul creației" (despre desfășurarea pozitivă de energie creativă) produs de Miss Miller a fost urmat în curând de „Cântecul moliei". Jung spune:

> În molie, libidoul este ilustrat arzându-și aripile la lumina pe care a creat-o înainte; ea se va sinucide din același impuls care a făcut-o să se nască. Cu această dualitate a principiului cosmic, cartea se încheie. Ea conduce către perechile de contrarii, altfel spus, către începutul Tipurilor. (Jung, 189: 28)

> Freud nu a văzut în carte altceva decât rezistența față de tată, iar aspectul din ea față de care a avut cele mai mari rezerve a fost afirmația mea că libidoul este clivat și produce obiectul care îl oprește. Pentru el, ca monist, lucrul acesta i se părea o blasfemie cumplită. Atitudinea aceasta a lui Freud m-a convins mai mult ca niciodată că ideea lui de Dumnezeu era plasată în sexualitate și că pentru el libidoul este un imbold într-o singură direcție. De fapt, însă, eu cred că se poate dovedi că există o voință de a muri la fel ca și una de a trăi. (*ibid.*: 24-5)

> Sexualitatea și spiritualitatea sunt perechi de contrarii care au nevoie una de cealaltă. (*ibid.*: 29)

> Este o eroare larg răspândită ideea că eu nu înțeleg valoarea sexualității. Dimpotrivă, ea joacă un rol important în psihologia mea ca o expresie esențială – dar nu singura – a plenitudinii psihice... Sexualitatea este de cea mai mare importanță ca expresie a spiritului htonian. Spiritul acela este „cealaltă față a lui Dumnezeu", latura întunecată a imaginii lui Dumnezeu. (Jung, 1963: 168)

6

TEORIA PSIHANALITICĂ A SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

> În cazul persoanelor grav bolnave, rareori ai de-a face de la bun început cu adevărata boală a pacientului. Trebuie să închei un fel de alianță cu practica de autovindecare a pacientului, care este stabilită rigid atunci când el ajunge la noi. A considera practica aceasta de autovindecare doar ca pe o rezistență, înseamnă să nu-i recunoști adevărata valoare pentru persoana pacientului. Convingerea mea, rezultată din practica clinică, este că puține boli ale unei persoane sunt greu de manipulat și de vindecat. Cel mai greu de rezolvat și de tratat este practica de autovindecare a pacientului. Să vindeci o vindecare este paradoxul cu care ne confruntăm la acești pacienți.
>
> (Masud Khan, 1974: 94)

În capitolele precedente am văzut cum un sistem de autoîngrijire intern arhaic, adesea diadic, acționează în situațiile clinice pentru a păstra, proteja și persecuta spiritul personal vulnerabil al individului într-un efort de a-l ține „înăuntru" și ferit de realitate. Am localizat apoi descoperirea unuia sau a mai multor imago-uri interne „daimonice" în colaborarea dintre Jung și Freud, arătând cum integrarea abordărilor lor duce la o înțelegere mai deplină a naturii arhetipale a proceselor defensive în acele cazuri în care a existat o experiență timpurie „insuportabilă". În Capitolul 4 am explorat gândirea ulterioară a lui Jung, iar în Capitolul 5 ne-am ocupat de scrierile câtorva dintre adepții săi. În capitolul de față recenzăm lucrările unor clinicieni din afara domeniului jungian care au descoperit o situație similară de Protector/

Persecutor și „clientul" său în lumea internă a pacienților cu traume timpurii semnificative.

Scopul nostru în prezentul capitol este unul triplu: în primul rând să completăm numeroasele fațete ale acestui sistem intern de autoîngrijire, așa cum a fost el descoperit de clinicieni din diverse discipline teoretice; în al doilea rând, să demonstrăm prin compararea dovezilor clinice/teoretice că figurile interioare arhetipale pe care le-am discutat sunt „universale", fiind găsite peste tot pe unde psihoterapeuții adâncurilor lucrează cu așa-zisele stări mentale „primitive"; iar în al treilea rând, să oferim un comentariu critic la lucrările altor investigatori pentru a le aduce ideile în dialog cu abordarea jungiană prezentată până acum. Dacă psihoterapeuți aparținând unor orientări teoretice foarte diferite confirmă în mod independent prezența figurilor interioare diabolice și activitatea lor de autoconservare, aceasta va fi un sprijin convingător pentru rădăcinile lor arhetipale.

EDMUND BERGLER ȘI DAIMONIONUL AUTODISTRUGĂTOR

Dintre toți studenții și ulterior discipolii lui Freud, poate că niciunul nu a dezvoltat atât de temeinic – am putea spune chiar obsesiv – teoria masochismului psihic ca Edmund Bergler (1899-1962). Într-un total de douăzeci și patru de cărți și circa trei sute de articole științifice, Bergler și-a dezvoltat ideea că autodistrugerile provocate de un supraeu sadic sunt nucleul tuturor nevrozelor – atribuindu-i o mult mai mare importanță decât alți autori. Supraeul lui Bergler este complet lipsit de bunăvoință, în fapt, el este un monstru – un agent intern „daimonic" pornit într-o campanie de torturi și abuzuri pe durata întregii vieți contra eului masochist și neajutorat (vezi Bergler, 1959).

Modul cum se ajunge la situația aceasta internă chinuitoare este explicat de o teorie a dezvoltării care include elemente ale ideii kleiniene privitoare la condiția originală (pre-oedipiană) a copilului, despre care Bergler spune că este una de omnipotență magică sau

megalomanie infantilă, pretinzând o gratificație instantanee. Când dorința aceasta infantilă se lovește de „nu"-ul realității, copilul resimte o frustrare care duce la o furie nemărginită – agresivitate care nu-și poate găsi o exprimare adecvată din cauza echipamentului motric încă nedezvoltat al copilului. Agresivitatea aceasta este proiectată mai întâi în exteriorul sinelui și atribuită Mamei Rele, dar mai apoi se întoarce asemeni unui bumerang împotriva eului și devine încorporată într-un supraeu sadic care atacă nemilos sinele din interior. Stabilind un agent intern abuziv, copilul își apără în mod inconștient megalomania și autosuficiența în fața unui mediu ce pare ostil tuturor dorințelor sale, preferând propria lui depresie „umilinței" de a fi supus voinței altcuiva. Stadiul final în succesiunea aceasta este libidinizarea durerii cauzată de supraeu, adică conversiunea sa defensivă în plăcere (masochism psihic). Pacienții având acest background se vor prezenta ca victime inocente în căutare de sprijin, dar ei își pregătesc realmente inconștient situații autodistructive de care se bucură în sinea lor. Până când ei nu-și vor da seama de lucrul acesta și nu vor sfărâma tiparul autodistructiv, psihoterapia de sprijin nu le va fi de ajutor.

În teoria lui Bergler există un agent intra-psihic suplimentar, în afară de supraeu, care îl ajută pe copil să-și protejeze iluzia de omnipotență, adică eul-ideal. În eul-ideal, copilul se agață de imaginea sa arhaică de perfecțiune și autoglorificare, frustrat de realitate, dar închis cu sfințenie în acest departament interior, alcătuit mai ales din narcisism infantil. Eul-ideal devine acum un instrument major de tortură în mâinile supraeului sadic, deoarece copilul nu reușește niciodată să-l atingă.

Aceasta conduce la formularea finală a lui Bergler. El numește acumularea de cruzime și agresivitate îndreptată împotriva eului „Daimonion", un termen preluat de la Socrate, care l-a descris în *Apologia* lui Platon ca „o entitate divină și demoniacă... un fel de voce care mă oprește să fac unele lucruri, dar niciodată nu mă sfătuiește ce anume trebuie să fac" (Bergler, 1959: 46). Daimonionul, spune Bergler, este un spirit malign, un adversar interior cu puteri nefirești. El l-a amăgit pe Socrate să bea cucuta (rămânând tăcut), când acesta ar fi putut să scape din temniță.

Exprimat psihanalitic, Daimonionul este un „ceva" interior care reprezintă cel mai rău dușman al individului. Este un temnicer și un torționar crud format din agresivitatea copilului întoarsă asupra lui însuși. El este întotdeauna activ în lumea interioară a ființei umane, în pofida tuturor strădaniilor conștiente către fericire sau plăcere. Este un locuitor nebănuit al lumii psihice, opus bucuriei de a trăi, mulțumirii și succesului, urmărind în permanență mizeria, nefericirea și autodistrugerea.

Aceste două forțe inconștiente – eul ideal și Daimonionul – se combină pentru a forma conștiința inconștientă (supraeul). Daimonionul se folosește de eul-ideal în campania sa de torturi, prezentând eului pretențiile infantile exagerate de atotputernicie și realizări grandioase ale eului-ideal, punând constant aceeași întrebare: „Ai atins toate țelurile pe care ți le-ai promis pe când erai copil?" Dacă răspunsul la întrebarea aceasta este negativ, rezultatul este vinovăția (*ibid.*: 46-7).

Ideea lui Bergler că vocile „daimonice" ale supraeului *folosesc* imaginile eului-ideal pentru a crea un perfecționism mai pretențios, care nu face decât să persecute și mai mult eul, își află numeroase confirmări în literatura clinică actuală. Marion Woodman (1982) a atribuit majoritatea tulburărilor de nutriție unei „dependențe de perfecțiune", iar Sidney Blatt (1995) a arătat convingător cum multe cazuri contemporane de sinucidere comise de oameni în aparență sănătoși și realizați derivă dintr-o formă de „perfecționism nevrotic", în care individul autocritic, deseori prea încrezător în puterile sale, este „urmărit de propriile sale standarde imposibile de perfecțiune" (*ibid.*: 1003). Supraeul punitiv sever este într-adevăr o „forță" teribilă în psihicul bărbaților și al femeilor pe tot spectrul adaptărilor și neadaptărilor psihologice.

ODIER ȘI „MARILE FIINȚE" RĂUVOITOARE/BINEVOITOARE

Charles Odier, un psihanalist teoretician demult uitat, în pofida strălucirii sale, a fost contemporan cu Jung. Cartea lui, *Anxiety and*

Magic Thinking (Odier, 1956) explorează relațiile dintre anumite forme primitive de gândire investigate de Jean Piaget (faza „magică", pre-logică, a-dualistă) și teoria lui Freud a anxietății dramatice. Orice anxietate psihică, spune Odier, în experiența insuportabilă a traumei timpurii a copilului. Trauma, la rândul ei, creează o porțiune regresivă a eului care nu reușește să participe la dezvoltarea mentală a altor părți ale sinelui. Anticipându-l pe D. W. Winnicott (vezi p. 124), Odier definește trauma în termenii acelor răni ale echilibrului psihic care paralizează sau disociază conștiința atunci când copilul neajutorat este lipsit de îngrijirea și protecția mamei – ducând la stări abjecte de profundă *nesiguranță*. Copilul nu-și „amintește" stările acestea traumatice de nesiguranță, dar spre sfârșitul copilăriei ele sunt revigorate de condiții amenințătoare analoage și amplifică mizeria curentă, inundând eul cu anxietatea dezorganizatoare a traumei timpurii.

Odată cu începutul fricii sau al nefericirii, partea regresivă a eului se întoarce întotdeauna, în gândire, ca și în afectivitate, la nivelul magic al primei copilării, cu convingerea asociată a unei catastrofe iminente și spaimele lui de „forțe" sau „ființe" răuvoitoare. Anxietatea înlocuiește frica. Se stabilește un cerc vicios, deoarece gândurile malefice sunt de obicei atât de înspăimântătoare pentru eul regresiv, încât devin ele însele factori traumatogeni în experiența pacientului. Mult timp după încetarea celeilalte traume, gândirea magică răuvoitoare continuă și, odată cu ea, o expectativă constantă a catastrofei totale și a morții. Gândurile negative și convingerile despre catastrofă și moarte devin obiecte interne de spaimă și individul este traumatizat în mod repetat, nu de realitatea exterioară, ci de propriile sale așteptări malefice nefaste (vezi *ibid.*: 58).

Pentru Odier, nivelul magic este unul caracterizat de superstiție, omnipotență a gândirii și afecte primitive. El exercită două acțiuni contrare asupra psihicului: uneori o acțiune de distrugere, alteori una de protecție. Pe de o parte, este gândirea magică nefastă sau distructivă (magia neagră), moștenirea unei copilării traumatizate; pe de altă parte, este gândirea magică benefică, pozitivă (magia albă sau roz) care înconjoară primii ani ai copiilor fericiți. Corespunzător acestor două forme contrare de gândire magică sunt ceea ce Odier

numește „marile ființe" care vin să bântuie sau să sfințească lumea internă traumatizată a copilului. La fel cum gândirea magică exercită două acțiuni contrare – distrugere și protecție – aceste „ființe" fantasmagorice, gigantice, sunt de două tipuri: răuvoitoare și distructive, pe de o parte, binevoitoare și protectoare, pe de altă parte. Cu alte cuvinte, ele reprezintă o obiectivare a afectelor primare ale copilăriei (vezi *ibid.*: 37-113). În limbajul jungian, ele reprezintă imagini arhetipale.

Odier dă exemplul unei paciente, Ariane, care a visat o „mare ființă" binevoitoare și protectoare, iar la scurt timp după aceea una răuvoitoare. Pacienta fusese abandonată de multe ori în copilărie și ulterior brutal criticată de tatăl ei. În primul vis:

> Sunt singură într-un ținut straniu. În fața mea este o întindere nesfârșită de ape întunecate. Îmi este frică – o senzație de neant – în fața unei asemenea imensități. Dar apare un zeu – un uriaș enorm, pe jumătate gol. Încerc să-l urmez, să-i atrag atenția, încât să mă pot pune sub protecția lui. După aceea, arătându-mi familia mea profund îndoliată, el îmi spune: „Stai cu mine, nici ei nu au pe nimeni." M-am trezit cu sentimentul că am o mare misiune de îndeplinit. (*ibid.*: 104)

În cel de al doilea vis:

> Mă aflu pe terasa casei noastre, întinsă pe o canapea în lumina magnifică a Lunii. În spatele meu, în locul ușii de la camera de zi, este un coridor întunecos. La intrarea în coridor este o broască neagră enormă, monstruoasă și oribilă. Sunt cuprinsă de o teroare indescriptibilă. Dintr-odată lucrurile se schimbă. Nu broasca cea oribilă, ci tatăl meu iese din umbra coridorului cu o pușcă în mână – la fel ca un ucigaș de rând. Mă simt paralizată de frică! M-am trezit, dar am rămas în atmosfera neplăcută a copilăriei și a trecut mult timp înainte să pot scăpa din ea. (*ibid.*: 105)

Tatăl acestei paciente a fost un om irascibil și violent care dintr-un motiv sau altul iubea broaștele și broaștele râioase. Ca fetiță, în încercarea de a se apropia mai mult de tatăl ei distant, Araine se

împrietenise cu aceste animale, hrănindu-le și protejându-le în grădina ei – chiar cântându-le seara la fluier. „Așadar", spune Odier,

> Ea a vrut să-și facă prieteni și protejați din animalele acestea ciudate și dezgustătoare și a transformat ființele răuvoitoare în unele binevoitoare – ceva ce nu a reușit niciodată cu teribilul ei tată... Este evident de ce în coșmar broasca și tatăl se confundă. (*ibid.*: 106)

O interpretare jungiană a acestor vise ar pune la îndoială presupunerea lui Odier că pentru pacienta lui broaștele erau creaturi „dezgustătoare" și ar adăuga un element arhetipal important înțelegerii noastre a conținutului visului ei. Privite printr-o lentilă jungiană, „marile ființe" din visul lui Ariane ar reprezenta personificări ale unor fantezii/structuri inconștiente – la fel ca „vampirul" pe care l-am văzut în fantezia „Doamnei de pe Lună" relatată de Jung (Capitolul 3) și nu ar fi interpretate neapărat ca „înlocuitori" ai unui conținut personal cunoscut (tatăl). Fantezia inconștientă este „semnificația" inconștientă atribuită de psihic experienței sale, adesea insuportabile, cu obiectele reale. Structurile/imaginile prin care „semnificația" aceasta ajunge în conștiință sunt arhetipale și mitologice. Mai mult, aceste imagini/structuri mitologice din inconștient nu sunt simple „curiozități" transculturale inutile, ci, dat fiind că psihicul are rădăcini primordiale, ele sunt informative în ce privește „intențiile" psihicului, prin aceea că prezintă afectele arhaice într-o asemenea formă „tipică" (arhetipală). Spațiul limitat ne împiedică să detaliem aici acest aspect.

SANDOR FERENCZI ȘI ÎNȚELEPCIUNEA TRANSPERSONALĂ A SINELUI ÎNGRIJITOR

Am văzut tendința lui Freud de a scoate în evidență latura negativă, persecutoare a ceea ce noi numim sistemul de autoîngrijire (supraeu) și felul cum Odier completează imaginea concentrându-se pe rolul binevoitor/protector al „marilor ființe", precum și pe aspectele

lor răuvoitoare. Sandor Ferenczi aduce o perspectivă diferită asupra lumii interne a traumei. În faimosul său articol „Confuzia Limbilor" (1933), Ferenczi ilustrează una din trăsăturile cele mai remarcabile a ceea ce noi am numit sistem de autoîngrijire, anume abilitatea acestuia de a accelera precoce o parte a dezvoltării personalității, făcând uz de o înțelepciune aparent miraculoasă și lăsând, în același timp, în urmă o altă parte a personalității într-o stare regresată. Confruntat cu afectele insuportabile ale traumelor severe, spune Ferenczi,

> o parte a persoanei regresează în starea de fericire care a existat anterior traumei – o traumă pe care își dă silința s-o anuleze. Încă și mai remarcabilă este funcționarea unui al doilea mecanism... Mă refer la ascensiunea bruscă și surprinzătoare a unor noi facultăți în urma unei traume, asemenea unui miracol care se produce prin mișcarea unei baghete magice sau aceluia al fachirilor despre care se spune că pot face ca dintr-o sămânță firavă să crească sub ochii tăi o plantă cu frunze și flori.
>
> Dacă este supus unui atac sexual... copilul poate să dezvolte instantaneu toate emoțiile adulților maturi și toate calitățile potențiale latente în el, care în mod normal aparțin căsătoriei, maternității și paternității. În contrast cu regresia obișnuită, suntem justificați să vorbim despre o *progresie traumatică sau o maturitate precoce.* (Ferenczi, 1933: 164-5; sublinierea din original)

Ca o dovadă a acestui „progres traumatic", Ferenczi citează visul tipic, relatat în mod frecvent, al „copilului înțelept", în care un bebeluș sau un copil dă sfaturi profetice celui care-l are în grijă (*ibid.*: 165). El explică o mare parte a acestei înțelepciuni, dar nu toată, ca pe o funcție a „identificării copilului cu agresorul (adult)" (*ibid.*: 162). Ferenczi a fost de asemenea intrigat de posibilitatea ca, în stările de transă, psihicul traumatizat să recurgă la capacități extraordinare ale minții.

Capacitățile aparent transpersonale (paranormale?) ale sinelui progresat traumatic și simultana lui protecție și persecutare a „partenerului" său regresat (sistemul nostru de autoîngrijire diadic) sunt frumos ilustrate de însemnările clinice ale lui Ferenczi despre munca lui cu o femeie abuzată sexual, pe nume Elizabeth Severn. Cazul este

relatat în *The Clinical Diary* (Ferenczi, 1988) sub numele de „R.N.", iar descrierea care urmează este condensată și parafrazată din acest text.

R.N. a suferit primul șoc traumatic la vârsta de un an și jumătate, când tatăl pacientei a drogat-o prin injectarea unui narcotic și a abuzat sexual de ea. Amintirea acelei experiențe – de mult uitată anterior analizei – dar prezentă subteran ca agonie primitivă și dorință de moarte, a fost recuperată doar mai târziu în analiză, în timp ce ea și Ferenczi explorau o traumă ce se produsese când ea avea cinci ani. La vârsta aceasta atacurile brutale ale tatălui s-au repetat, organele genitale i-au fost dilatate artificial, i s-a sugerat insistent să fie docilă cu bărbații și i s-au administrat din nou droguri stimulatoare. Ferenczi relatează că odată cu recuperarea acestei amintiri a fost conștientizată o suferință enormă și insuportabilă, un sentiment abject de neajutorare și o nevoie disperată de ajutor din afară, cu o tendință de sinucidere, însoțită de o pierdere totală a controlului – o golire de sine și identificarea completă cu agresorul. Dar în pragul „renunțării la fantomă" (*ibid.*: 19), în lumea internă a pacientei a intervenit ceva nou. Ceea ce Ferenczi a numit „instincte vitale organizatoare" (*ibid.*: 8), cunoscute altminteri ca „Orpha", s-au trezit și, în locul morții, au ciopârțit personalitatea, dispersând-o în fragmente – ducând-o la nebunie pentru a preveni moartea. (Vedem aici aspectul persecutor). Potrivit lui Ferenczi, persoana constă acum în interior din două părți, una care este distrusă – componenta sensibilă regresată – și una care *vede* distrugerea – componenta intelectuală progresată. Partea-copil „distrusă" este

> o ființă care suferă pur psihic în inconștient, copilul real, despre care eul trezit nu știe absolut nimic. Fragmentul acesta este accesibil numai în somnul profund, sau într-o transă profundă... el se comportă ca un copil care a leșinat sau și-a părăsit duhul, complet inconștient de sine însuși, un „mort" ce poate eventual doar să geamă, care trebuie trezit mental, iar uneori și fizic. (*ibid.*: 9)

Dar există apoi „Orpha" – partea care „vede" distrugerea. „Ea" este o ființă supra-individuală, aparent fără timp și spațiu (*ibid.*: 13),

care în momentul unei suferințe insuportabile „trece printr-o gaură din creștet, iese în univers și strălucește până la mare depărtare asemenea unei stele" (*ibid.*: 206), privind totul dintr-o perspectivă exterioară, atoateștiutoare. Acest „fragment astral", spune Ferenczi, părăsește sferele egoiste ale existenței pământene și devine clarvăzător – „dincolo de înțelegerea agresorului, către o 'înțelegere obiectivă' a întregului univers, ca să spunem așa, pentru a fi capabil să înțeleagă geneza unui asemenea lucru monstruos" (*ibid.*: 207)

Orpha, spune Ferenczi, are o singură preocupare, și aceasta este *prezervarea vieții*. Ea joacă rolul îngerului păzitor. Ea produce fantezii deșarte pentru copilul suferind sau ucis și cutreieră întregul univers în căutare de ajutor. (R.N. era convinsă că Orpha, în omnisciența ei, îl identificase pe Ferenczi ca fiind singura persană din lume capabilă s-o ajute.) Dar pentru R.N., când trauma ei cea mai zdrobitoare a lovit-o la vârsta de unsprezece ani, chiar și Orpha a fost silită să-și recunoască neputința. La acea vârstă, tatăl lui R.N., care în repetate rânduri o hipnotizase și abuzase sexual pe fată, acum a abandonat-o și a blestemat-o, lăsând copilul părăsit cu sentimentul de nești că este mizerabilă și demnă de dispreț. Astfel stând lucrurile, spune Ferenczi, Orpha nu mai putea fi de ajutor și a încercat să pună la cale sinuciderea pentru R.N. Când aceasta a devenit imposibilădată fiind internarea într-un spital, unica alternativă a fost atomizarea completă a vieții psihice.

Pacienta și-a amintit senzația de a exploda în univers, cu imagini ale unor constelații strălucitoare, imagini și cuvinte halucinante, aparent incoerente, precum „Sunt un ou universal" (*ibid.*: 29). Erupția aceasta ca de lavă s-a sfârșit într-o totală „incinerare" – demență temporară completă, apatie catatonică. Dar, spune Ferenczi, persoana aceasta nu a rămas demență. Precum Isis căutând corpul dezmembrat și pierdut al iubitului ei Osiris, Orpha s-a întors și a izbutit „ca printr-un miracol să repună ființa aceasta pe picioare, zdruncinată cum era până în ultimul ei atom" (*ibid.*: 10) și chiar a reușit să restabilească unitatea cu personalitatea pre-traumatică, deși cu scăpări de memorie și amnezie retroactivă pe durate variabile (*ibid.*: 39).

Ferenczi comentează această „dizolvare în univers" și „recoagulare" pusă la cale de Orpha:

> Punctul unde controlul extern este complet abandonat și se instituie adaptarea interioară (unde chiar și moartea ca adaptare devine conceptibilă) este perceput lăuntric ca izbăvire, eliberare. Momentul acesta semnifică probabil pentru om renunțarea la auto-conservare și auto-includerea lui într-o stare de echilibru mai mare, poate universală. (*ibid.*: 7)

> Tendința, larg răspândită la schizofrenici, de a-și crea propriile lor cosmogonii, care adesea ne frapează ca fantastice, este o parte a tentativei de a încorpora propria lor suferință „imposibilă" în acea unitate mai mare. (*ibid.*: 33)
>
> În orice caz, reflecțiile acestea deschid calea înțelegerii reacțiilor surprinzător de inteligente ale inconștientului în momente de mare nenorocire... inclusiv atât de familiarele vise cu „copilașul înțelept" și puterile regresive ale mediumurilor spiritiste. (*ibid.*: 81)

> Dacă trebuie să mergem mai departe și să căutăm intuiții supramateriale și metafizice în forma și conținutul dezordinilor mentale (precum fizicienii, în concepția cărora substanțele sunt reductibile în final la energie), aceasta rămâne decizia fiecăruia în parte. (*ibid.*: 29)

Iar mai departe el speculează:

> În ce măsură cei care „au înnebunit" de durere, adică aceia care s-au îndepărtat de punctul de vedere egocentric uzual, devin capabili prin situația lor specială să experimenteze o parte a acelei realități imateriale care nouă, materialiștilor, ne rămâne inaccesibilă? Aici în direcția de cercetare intervine așa-numitul ocultism. Cazurile de transfer a gândurilor în timpul analizei unor oameni suferinzi sunt extrem de frecvente... și este posibil ca până și inteligența de care suntem atât de mândri să nu fie proprietatea noastră, ci să trebuiască înlocuită sau regenerată prin revărsarea ritmică a eului în univers, care numai el este atoateștiutor și prin urmare inteligent. (*ibid.*: 33)

Aici sugestia lui Ferenczi că Orpha este parte a unei „inteligențe" universale regenerative sau că în momentele de durere traumatică

ea face uz de o înțelepciune mai profundă din psihic, reamintește de una din convingerile lui Jung după care Sinele, reprezentând plenitudinea psihicului, inclusiv adâncurile sale „psihoide", reprezintă un factor de „destin" pentru individ și are capacitatea, care transcende eul, de a călăuzi și regla procesul de individuare. El reprezintă un factor cu adevărat „superior" eului.

TEORETICIENII RELAȚIILOR DE OBIECT

Melanie Klein și Wilfred Bion

Atât Melanie Klein, cât și Wilfred Bion sunt semnificativi pentru discuția noastră datorită accentului pe care îl pun pe instinctul morții și personificarea lui ca un „obiect" terifiant în sistemele de fantezii inconștiente ale copiilor foarte mici și/sau procesele psihotice. Ambii folosesc constructul de supraeu al lui Freud pentru a descrie acest atacator intern tiranic, dar ambii extind ideea de supraeu mult dincolo de ce intenționase Freud. Klein a fost printre primii care au făcut muncă analitică cu copiii și a fost șocată să constate câtă violență apare în joaca spontană a tinerilor ei pacienți (vezi Klein, 1946). Ea a atribuit-o unui supraeu pre-oedipian, cu mult mai aspru și mai crud decât supraeul descris de Freud. Acest supraeu, a considerat ea, își are originea în niveluri potențial psihotice de anxietate. Pentru a evita să fie distrus de propriul său instinct al morții, copilul își expulzează ura în exterior asupra sânului sau penisului (rău) – identificare proiectivă –, unde își poate apoi „localiza" anxietatea altminteri insuportabilă ca temeri persecutoare de atac (poziție paranoică/persecutoare). Sentimentele de iubire ale copilului sunt proiectate în mod similar (sân sau penis bun) și scena este astfel pregătită pentru descoperirea finală a copilului că sânul/penisul bun și rău aparțin aceleiași persoane (poziție depresivă și realizarea unor relații cu obiectul total). În procesul prin care copilul își digeră iubirea și ura față de mama reală/fantezistă (sau, mai târziu, analistul) și diferitele sale părți,

supraeul este modificat și devine mai puțin sever, evoluând într-o capacitate de vinovăție (conștiință) și rezultând în eforturi reparatorii de a îndrepta daunele imaginare pe care copilul le-a făcut obiectelor sale.

Dar la începutul acestui proces furtunos, sentimentele de ură proiectate și elementele fanteziste asociate cu ele sunt proiectate asupra mamei/analistului, care devine atunci o „ființă" înfiorătoare parțial halucinată sau, clivată în părți, un „lucru" terifiant. Dacă mama/analistul nu pot primi și modifica aceste proiecții, reintroducând sentimentele de iubire, ura introiectată se internalizează, astfel încât copilul (iar mai târziu adultul psihotic) se simte persecutat în lumea internă de un sân/penis, lucru/persoană sadică și amenințătoare.

Wilfred Bion duce analiza lui Klein cu un pas mai departe, în procesele psihotice adulte, și face ipoteza că supraeul sadic al lui Klein atacă pervers nu numai eul copilului, ci și toate procesele „de legătură" din minte, care îi permit copilului să aibă experiența unui sine coerent (vezi Bion, 1959). Fiindcă sânul și penisul sunt obiecte de legătură, precum și obiecte primare ale experienței copilului mic, atacurile asupra lor se generalizează în atacuri asupra a ceea ce ele simbolizează, adică relația cu obiectele din lume și integrarea printre obiecte, în interior. Rezultatul este un atac asupra capacității de a avea o experiență plenară, integrată. Gândurile sunt despărțite de sentimente, imaginile de afecte, memoria de conștiință – până și capacitatea de gândire este atacată. Ceea ce rezultă este un „supraeu-distrugător al eului" care ia locul unei dezvoltări normale a eului și uzurpă funcțiile normale ale acestuia (vezi Bion, 1957).

Bion este convins că o figură malignă stă la pândă în lumea internă a pacienților psihotici și generează o imensă rezistență la ameliorarea lor în psihoterapie. Această forță interioară răuvoitoare este o „formațiune bizară" sau un „obiect bizar" care sistematic despoaie de semnificație toate experiențele. Bion scrie:

> Dacă mama nu poate să tolereze... proiecțiile, copilul este redus la o continuă identificare proiectivă săvârșită cu o tot mai mare forță și frecvență. Forța sporită pare să dezgolească proiecția de o penumbră de

semnificație. Reintroiecția este efectuată cu o forță și frecvență similare. Deducând sentimentele pacientului din comportamentul său în camera de consultație și folosind deducțiile pentru formarea unui model, copilul din modelul meu nu se comportă în modul pe care îl aștept de regulă din partea unui adult care gândește. El se poartă ca și cum ar simți că s-a consolidat un obiect intern, având caracteristicile unui „sân" lacom, cu aspect de vagin, care despoaie de bunătate tot ceea ce copilul primește sau dă, lăsând doar obiecte degenerate. Obiectele interne își privează gazda de orice înțelegere disponibilă. În analiză, un astfel de pacient pare incapabil să câștige de pe urma mediului, și deci a analistului. (Bion, 1962b: 115)

Ipoteza lui Bion despre un supraeu răuvoitor hipertrofiat care urăște și atacă toate procesele de legătură din psihic, corespunde îndeaproape cu ipoteza noastră despre cum Sinele supraviețuitor declanșează un atac „autoimunitar" asupra acelor oportunități vulnerabile de exprimare de sine și relaționare, pe care le confundă cu amenințări de retraumatizare. Acestei ipoteze, Bion îi adaugă o analiză bogată, dar sobră, a felului în care ceea ce Jung a numit funcția „transcendentă" (pentru Bion, funcția „alpha") este nimicită de ura interioară, astfel că în cazurile cele mai rele *este atacată însăși capacitatea simbolică a psihicului de a-și procesa propriile afecte.* Aceasta este o ipoteză radicală și ea ridică întrebări legate de presupunerea noastră din cadrul psihologiei analitice despre caracterul *sui generis* al funcției formatoare de simboluri a psihicului. Analiza lui Bion sugerează că până și capacitatea aceasta este relativă și depinde de variabile impredictibile precum capacitatea de metabolizare a proiecției mamei, precum și nivelul de agresivitate înnăscută în copilul care necesită metabolizare.

D.W. Winnicott

Toate lucrările lui Winnicott au ca obiect trauma, astfel încât ceea ce recenzăm aici este doar o parte a unui întreg cu mult mai mare, din care o parte a fost deja citată. Pentru Winnicott, trauma este întot-

deauna legată de un eșec al mediului/mamei de a oferi o îngrijire „suficient de bună", încât să susțină o relație activă și creativă între realitatea interioară și cea exterioară. Dacă grija mamei este fluctuantă, suprastimulatoare sau de o neglijență crasă, începe să se deschidă o falie între sinele psihosomatic „adevărat" al copilului mic și un sine „fals" (preponderent mental), organizat precoce pentru a feri sinele adevărat de alte traume și a acționa ca substitut al un mediu devenit insuportabil. Pentru Winnicott, divizarea aceasta a întregului sine psihosomatic este rezultatul intervenției mecanismelor defensive primitive, destinate să prevină experiența „agoniilor inimaginabile" asociate cu trauma timpurie. În limbajul investigației de față, astfel de „defense primitive" sunt echivalente cu sistemul de autoîngrijire diadic – o parte a personalității ca un fals sine „progresat", localizat în minte, și un sine adevărat regresat drept „client".

Sinele adevărat al lui Winnicott poartă ceea ce am numit spiritul personal. El apare înaintea organizării „obiectelor interne", la chiar începutul vieții, și inițial este „abia ceva mai mult decât însumarea vieţuirii senzorial-motorii" (Winnicott 1960a: 149). „Omnipotența" sa este un alt mod de a-i recunoaște baza arhetipală, numinoasă, care trebuie „umanizată" încetul cu încetul în diada mamă-copil. Dacă aceasta nu se întâmplă într-un mod optim, atunci, potrivit lui Winnicott, sinele adevărat încetează să se mai încarneze în corp, iar sinele fals (preponderent mental), bazat pe conformarea la cerințele exterioare, preia controlul vieții individului, ascunzând adevăratul sine, încă omnipotent, dar de acum traumatizat, ca pe un secret rușinos.

Winnicott vede un spectru al dominației unui sine fals. La o extremitate, adevăratul sine este complet ascuns, chiar și de sinele cel fals. Mai aproape de sănătate, sinele adevărat este „recunoscut ca un potențial și i se permite o viață secretă" (*ibid.*: 143). Încă și mai aproape de sănătate, sinele fals caută condițiile optime care vor permite ca sinele adevărat să capete ființă. La nivelul acesta, sinele fals are grijă de sinele adevărat.

Winnicott citează cazul unei femei care avea un sine fals, dar în toată viața ei nu a avut nici măcar odată impresia că ea ar exista în realitate:

> Am constatat că am de-a face cu ceea ce pacienta numea „Sinele ei îngrijitor". Acest „Sine îngrijitor": 1) a găsit psihanaliza; 2) a venit și a luat o mostră de analiză, ca un fel de test elaborat al credibilității analistului; 3) a adus-o pe ea la analiză; 4) treptat, după trei ani sau mai mult, și-a transferat funcțiile către analist... 5) a plutit în preajmă, reluând îngrijirea atunci când analistul dădea greș (analistul era bolnav... în vacanță etc.). (*ibid.*: 142)

Winnicott scoate în evidență latura pozitivă (de îngrijire) a ceea ce noi am numit sistem de autoîngrijire. Dimensiunea lui persecutoare nu este discutată, se spune doar că dacă sinele îngrijitor nu poate găsi o modalitate prin care sinele adevărat să existe, atunci devine sarcina lui să organizeze sinuciderea pacientului – fiindcă sinele adevărat nu trebuie niciodată trădat, o analiză identică cu descrierea făcută de Ferenczi lui Orpha și eului regresat. „În contextul acesta", spune Winnicott, „sinuciderea este distrugerea sinelui total pentru a evita anihilarea sinelui adevărat" (*ibid.*: 143).

Corrigan și Gordon și „mintea-obiect"

Latura persecutoare a sinelui fals al lui Winnicott, localizată în minte, este scoasă în evidență de Corrigan și Gordon (1955) în conceptul lor de „minte-obiect". Acești autori propun că, pentru un anumit subgrup de pacienți, ceea ce Ferenczi a numit sine „progresat" devine precoce, crește prea repede și ajunge să se identifice cu mintea, inclusiv cu idealurile perfecționiste ale acesteia. „Mintea" aceasta perfecționistă devine personificată ca o „minte-obiect" interioară și atacă necruțător sinele psihosomatic, care nu poate ține pasul cu pretențiile sale necontenite. Rezultatul este depresia, tulburarea obsesiv-compulsivă sau diverse forme de retragere schizoidă. În

limbajul nostru, sistemul de autoîngrijire preia controlul și împiedică orice altă dependență care ar permite dezvoltarea.

Michael Eigen

Printre diverșii autori psihanalitici recenzați aici, Eigen se apropie cel mai mult de înțelegerea arhetipală a așa-numitelor mecanisme defensive primitive ale sistemului nostru de autoîngrijire. Eigen se focalizează pe ideile lui Bion despre modul în care trauma timpurie, cu „agoniile ei psihotice", stimulează o „minte răuvoitoare" care finalmente devastează psihicul și aduce potențiale daune însăși capacității de a ne procesa propriile experiențe. Un „supraeu care urăște viața", răuvoitor, rechiziționează practic gândirea altfel normală pentru a-și justifica intențiile distructive și se apucă să demonteze capacitatea simbolică a psihicului. Condensând ideile lui Bion, Eigen rezumă:

> Ca o metaforă a distructivității masive, Bion a imaginat [evoluția psihică] lucrând în revers. În loc să alimenteze trauma în procese primare, în care impactul traumatic poate fi transformat în imagini care dau naștere simbolurilor, care dau naștere gândirii, se produce o inversare șocantă; orice realizare este demontată în elementele traumei originare, care rămân neprocesabile. O catastrofă perenă, brută, ocupă locul unde ar fi trebuit să existe un psihic. Psihicul (atâta cât este) devine o „mașină catastrofică", măcinând orice fragmente ale unei posibile experiențe într-un neant înfiorător. (Eigen, 1955: 114)

Dar Eigen nu este mulțumit să lase lucrurile la nivelul „mașinii catastrofice" a lui Bion. Într-un pasaj pe care l-ar fi putut scrie chiar Jung, Eigen spune:

> Este ușor să ne imaginăm un copil mic incapabil să proceseze turbulența la care este supus. Dar eu cred că este util să admit o incapacitate de procesare pe durata întregii vieți. Religiile și psihoterapiile noastre oferă sisteme de referință pentru procesarea unor agonii insuportabile și poate, de asemenea, a unor bucurii insuportabile. Câteodată, arta sau

> literatura reunesc agonia și extazul vieții într-un pinaclu al triumfului de moment. Poemele bune sunt pilule de timp, oferind locuri unde poți trăi transformări emoționale peste generații. Există momente de procesare, pulsații care fac viața semnificativă, precum și misterioasă. Dar eu cred că aceste produse estetice și religioase își obțin o parte a puterii din toate momentele de criză care au pătruns în ele. (*ibid.*: 117)

Aici Eigen sugerează despre psihic un fapt care a fost central în diferendul dintre Jung și Freud, anume că fanteziile inconștiente în termenii cărora mintea infantilă încearcă să se apere de traumele timpurii sunt structuri de semnificație deja prezente, cel puțin *in potentia*. Ele nu sunt „născocite" pentru ca bebelușul/copilul să se simtă mai bine – dimpotrivă, prezența lor adesea diabolică, așa cum am văzut, face ca de multe ori victima traumei să se simtă mai rău. Cu alte cuvinte, mintea are o bază arhetipală. Sistemele sale de referință care structurează psihicul sunt „emise" cu ocazia experienței timpurii a bebelușului cu mama (inclusiv trauma), dar sunt împărtășite de omenire în ansamblu și sunt de asemenea „emise" pe calea pe care fiecare individ îndură condiția umană. Prin urmare, atunci când, mai târziu, copilul traumatizat întâlnește aceleași „categorii" în sistemele simbolice narative (povestiri) din religie, poezie și artă, ele poartă un potențial transformativ și „semnificație" *tocmai fiindcă au fost prezente la începuturi*. În fapt, trauma timpurie este „reamintită" exact în aceste imagini sau remontări arhetipale analoage de mai târziu. În concepția aceasta, psihopatologia este relativă și universal umană. Chiar și „compulsia la repetiție" generată de traumă este o parte a experienței general umane și nu implică neapărat un „instinct al morții", deși această *fantezie* a lui Freud este o parte a semnificației atribuită de el și alții experienței clinice cu trauma.

Ronald Fairbairn

Printre teoriile care explică cel mai bine coincidența dintre un obiect intern „inocent" și vulnerabil și un Protector/Persecutor violent al acelui obiect este discuția lui Fairbairn despre felul cum ajunge sabotorul intern să aibă o asemenea relație sadică cu „eul libidinal".

Fairbairn a lucrat cu copii care fuseseră victime ale unor agresiuni sexuale în timpul celui de al II-lea Război Mondial și a constatat, spre surprinderea lui, că acești copii inocenți se rușinau că au fost agresați și se opuneau rememorării acelei traume, fiindcă îi făcea să se simtă „rău". Fairbairn a tras concluzia că motivul copilului dependent de a deveni rău era acela de „a-și face obiectele bune" (Fairbairn, 1981: 65) și aceasta s-a înfăptuit prin internalizarea răutății asociate cu aceste obiecte, urmată de refularea imaginilor sinelui și ale obiectelor purtătoare ale acestei „răutăți". Aici Fairbairn ne ajută să înțelegem subliniind că *agentul acestei refulări este agresivitatea copilului*. El spune:

> Experiența frustrării libidinale este cea care atrage după sine agresivitatea copilului în relație cu obiectul său și dă naștere în felul acesta unei stări de ambivalență... Deoarece pentru el se dovedește intolerabil să aibă un obiect bun care este în același timp și rău, el caută să înlesnească situația scindând figura mamei sale în două obiecte. După care, în măsura în care îl satisface libidinal, ea este un obiect „bun", și în măsura în care nu reușește acest lucru, este un obiect „rău". (*ibid.*: 110)

> Odată însă ce ambivalența aceasta a fost stabilită, exprimarea sentimentelor față de mama lui îl pune într-o poziție care lui i se pare deosebit de precară. (*ibid.*: 112)

> Dacă, pe de o parte, el manifestă agresivitate, este amenințat cu pierderea obiectului său bun [ea îl respinge cu atât mai mult], iar dacă, pe de altă parte, el manifestă o nevoie libidinală, este amenințat cu experiența devastatoare a umilinței că iubirea lui este desconsiderată, a rușinii pentru etalarea unor nevoi care sunt trecute cu vederea sau minimalizate, [sau]... la un nivel și mai profund, cu experiența dezintegrării și a morții fizice iminente. (*ibid.*: 113)

> [În situația aceasta precară]... copilul caută să evite pericolele exprimării afectului libidinal, cât și a celui agresiv față de obiectul său *folosind un maximum de agresivitate pentru a refula un maximum din nevoia sa libidinală*. În felul acesta el reduce volumul afectului, a celui libidinal, ca și a celui agresiv, care cere exprimare în exterior... Excesul de libido este preluat de eul libidinal; iar excesul de agresivitate este preluat de sabotorul intern. Tehnica aceasta a copilului de a folosi agresivitatea pentru a

> supune nevoia libidinală se transformă așadar într-un atac al sabotorului intern asupra eului libidinal. (*ibid.*: 115)

În Capitolul I, am găsit exemple ale acestui atac interior în cazurile doamnei Y. și al pistolarului și al artistei cu visul ei despre omul cu toporul. Potrivit lui Fairbairn, ambele aceste obiecte interne persecutoare reprezintă personificări ale agresivității inversate a pacientului – o agresivitate care ar fi trebuit să fie disponibilă pentru adaptare, dar nu a fost, lăsându-i pe acești pacienți cu un „sine fals" insinuant care să negocieze relațiile în lume și agresivitatea îndreptată spre interior.

Una dintre ideile importante ale lui Fairbairn este că în situațiile psihanalitice scopul trebuie să fie de a-l ajuta pe pacient să-și asume riscul „eliberării" obiectelor sale „rele" internalizate, astfel încât cathexis-ul lor libidinal să poată fi soluționat. Rezistența față de aceasta este „tentația constantă a pacientului de a exploata o relație «bună» cu analistul ca o defensivă împotriva asumării riscului (*ibid.*: 69). „Sunt convins", spune Fairbairn,

> [că] originea ultimă a tuturor evoluțiilor psihopatologice trebuie căutată pe tărâmul acestor obiecte rele, mai degrabă decât pe tărâmul supraeului; fiindcă se poate spune despre toți pacienții psihonevrotici și psihotici că, dacă în capelă se celebrează o Liturghie Adevărată, în criptă se săvârșește o Liturghie Neagră. Devine așadar evident că psihoterapeutul este adevăratul succesor al exorcistului și că el se preocupă nu doar de „iertarea păcatelor", ci și de „izgonirea diavolilor". (*ibid.*: 70)

Harry Guntrip

Analiza lui Fairbairn este amplificată de Harry Guntrip, care găsește același „sabotor intern" și pe clientul său inocent în visele pacienților traumatizați (vezi Guntrip, 1969). Fairbairn și Guntrip sunt singurii dintre acești teoreticieni care folosesc visele pentru a confirma lumea internă a traumei. Copilul neglijat sau traumatizat, spune Guntrip,

> trebuie să simtă că este prea înspăimântător să fii slab într-o lume neprietenoasă și amenințătoare... și dacă nu poți să schimbi lumea, poți încerca să te schimbi pe tine. El ajunge astfel să se teamă de slăbiciunea și sărăcia lui și să le urască; iar acum el se confruntă cu sarcina de a crește cu o intoleranță față de imaturitatea lui. (*ibid.*: 187)

Această „intoleranță față de imaturitate" este reprezentată de un „eu antilibidinal", pe care Guntrip îl vede ca pe un reprezentant intern al identificării copilului cu „obiectul parental rău" care respinge dependența. Acest eu antilibidinal „urăște" dependența care l-a băgat pe copil într-o asemenea încurcătură cu părinții intoleranți și este deci o „introiecție" a lor, stabilită acum ca o „coloană a cincea" în mediul intern. Guntrip atrage atenția că eul antilibidinal este una din sursele majore de rezistență în psihoterapie.

> Ostilitatea... eului antilibidinal față de dependența directă de oricine pentru ajutor și ura sa de a admite necesități, este cea mai încăpățânată sursă de rezistență față de psihoterapeut. El îl urăște pe copilul în nevoie din interior și îl urăște pe terapeutul căruia acesta dorește să-i solicite ajutorul. (*ibid.*: 196)

Pentru a ilustra opoziția eului antilibidinal la nevoia emergentă de dependență, Guntrip citează visul unei paciente care conține figuri atacatoare amintind de figurile onirice sadice din cazuri precum cel al doamnei Y și al pistolarului.

> Eram o fetiță, stând în ușa unei încăperi mari și tremurând de frică. V-am văzut înăuntru și m-am gândit: „Dacă aș putea să ajung la el, aș fi în siguranță." Am alergat în cameră, dar o altă fată a pășit încrezătoare și m-a împins înapoi la ușă. (*ibid.*: 196)

Guntrip continuă:

> Doi ani mai târziu, când pacienta avea mai multă încredere în mine, ea a visat din nou același vis. De data aceasta a mai lipsit doar un țol să mă atingă, când în ultimul moment a apărut cealaltă fată, de nicăieri, ca să spunem așa, a pleznit-o cu răutate peste față și a alungat-o iarăși. (*ibid.*: 196)

Atât Fairbairn, cât și Guntrip se concentrează exclusiv asupra activității persecutorii răuvoitoare a sabotorului intern sau a eului antilibidinal, iar eul regresat sau libidinal îl consideră o victimă inocentă. Dintr-o perspectivă jungiană, ne-am putea îndoi de unilateralitatea și tendința – mai ales la Guntrip – de a vedea numai ură și violență în eul libidinal, și numai bunătate și inocență în „inima pierdută a sinelui" care este victima persecuției acestuia. După cum am văzut ilustrat în mai multe cazuri, pare să existe un *telos* sau o intenție în violența sistemului defensiv arhaic, chiar dacă una anapoda, ducând la o violență lipsită de orice sens împotriva psihicului.

James Grotstein

Într-un limbaj care amintește de Klein și de Bion, teoreticianul american al relațiilor de obiect James Grotstein descrie și el diverse figuri interne răuvoitoare care se opun progresului la pacienții narcisiști, deprimați sau dependenți. „Pacienților narcisiști", spune Grotstein,

> le este frică de transformare. [Odată cu progresul analizei]... apare o crescândă neconcordanță... între sinele care progresează și cel rămas încă imatur. Când schisma dintre aceste două porțiuni ale personalității ajunge la o diferențiere critică, se produce uneori o reacție terapeutică negativă însoțită de trecerea la act critică. Este ca și cum porțiunea neprogresată a personalității subminează progresul sinelui progresiv cu scopul de a atrage atenția asupra lui însuși. (Grotstein, 1987:325)

Într-un caz, Grotstein descrie cazul unui pacient care a internalizat aspectul grandios și maniacal al mamei sale ca pe o figură internă de tip nazist care și-a dat toată silința să-l apere de noi catastrofe. Ea l-a impulsionat pe pacient către mari succese profesionale, dar totodată i-a impus cerințe sadice, necruțătoare. Când pacientul a început să se comporte mai bine în analiză, sinele acesta maniacal a ripostat atacând interpretările terapeutului, subminând terapia, mini-

malizând importanța analistului și, în general, conducând „adevărata analiză" în intervalele dintre ședințe (*ibid.*: 329). Acesta ar putea fi un exemplu clasic a ceea ce înțelegea Freud prin reacție terapeutică negativă.

Partea aceasta „maniacală" a pacientului, spune Grotstein, devine uneori o „fantomă vie" virtuală, părând să țină „ostatec în capcana sa puternică" un sine neajutorat, mai dependent, luptând pentru propriul său destin autonom.

> Am văzut pacienți suferind de depresie cronică ce păreau dependenți de depresia lor și care dezvăluiau în cele din urmă că-și simțeau depresia ca pe o persona interioară autonomă care lupta pentru propria ei viață și se temea ca pacientul să aibă vreo legătură cu speranța, progresul și fericirea. Am denumit persona aceasta depresivă „Madona Regretelor". Ea este percepută ca o proprie-mamă autistă, care compătimește și alină pacientul narcisist în cazul în care este rău tratat de către alții și în cazul unei vieți nefericite în general. (*ibid.*: 330)

În cazul unei fete anorectice, Grotstein relatează cu vădită amărăciune că anorexia pacientei

> era practic personificată ca un „sine matern" ce părea s-o protejeze pe pacienta slăbită într-o stare de sanctuar, o înțelegea și era capabilă s-o aline prin caracterul redutabil al agendei sale disciplinatoare. Terapeutul era perceput ca o persoană utilă la un nivel, dar ca un dușman al „mamei anorectice" și al sinelui la un alt nivel. Într-un caz, personalitatea nevrotică a pacientei m-a angajat în analiză cu multă pricepere până când a existat o diferențiere suficientă între sinele ei progresiv normal și sinele anorectic-primitiv, rămas încă în urmă. În acea vreme, vomitatul i s-a agravat și ea a precipitat un program de slăbire și un dezechilibru chimic atât de sever, încât viața îi era în pericol. Rezistența ei la analiză s-a diminuat numai când am recunoscut importanța pozitivă a sinelui ei anorectic ca o protecție împotriva obiectelor din copilăria ei dezamăgitoare. (*ibid.*: 325)

Una din descoperirile importante ale lui Grotstein este felul în care „Madona Regretelor" devine o figură interioară seducătoare,

consolatoare, ce aruncă o „vrajă" creatoare de dependență asupra eului individuant al pacientei și perpetuează un fel de relație de „co-dependență" interioară cu el. Analiza aceasta aduce aminte de mai vechea descoperire a lui Janet că unii dintre daimonii care îi posedau pe pacienții lui conduceau un fel de autohipnoză din interior a pacientului-și, până când nu obținea cooperarea daimonionului, nu-l putea hipnotiza cu succes pe pacient.

Otto Kernberg și asociații lui

Kernberg și asociații lui descriu lumea internă a pacienților cu instabilitate emoțională ca alcătuită din reprezentări caricaturale, fragmentare și exagerate ale unor obiecte parțiale, iubitoare sau dușmănoase, care interacționează cu reprezentări distorsionate și stereotipe ale unui sine parțial. Mecanismele defensive primitive împiedică aceste imagini parțiale să se integreze în reprezentări complete ale sinelui și obiectelor. Coexistența sentimentelor de iubire și ură într-o imagine completă a sinelui sau a obiectului ar produce mai multă anxietate decât pot să tolereze acești pacienți.

Imaginile acestea parțiale ale sinelui și obiectelor se dispun în diade, care devin „roluri" jucate de pacient în interacțiunea sa cu alții. Aceasta îi oferă analistului acces la imago-urile interioare, fiindcă ele sunt exteriorizate în transfer. În mod tipic, aceste diade implică reprezentarea sinelui parțial al unui copil sau bebeluș vulnerabil și reprezentarea obiectului parțial „parental" care-l îngrijește. Diade tipice sunt:

Părinte iubitor – copil spontan neinhibat
Părinte sadic punitiv – copil rău, murdar
Părinte neglijent, egoist – copil nedorit
Atacator sadic – victimă abuzată etc.
(vezi Kernberg *et al.*, 1989: 103)

Terapia constă în identificarea actorilor interni clivați atunci când sunt proiectați sau pacientul se identifică cu ei, numirea lor și a afectelor asociate cu aceștia, iar apoi ajutarea pacientului să suporte anxietatea cauzată de a avea imagini contradictorii, bune și rele, ale sinelui sau obiectului. Scopul acestui proces este o mai mare toleranță la ambivalență. Treptat, pacientul devine capabil să se perceapă pe sine, precum și pe terapeut, ca o ființă umană mai complexă, și astfel o nouă dimensiune a profunzimii în percepția sinelui și a altora semnalează transformarea unor relații cu obiectul parțial în relații cu obiectul total (*ibid.*: 122).

În abordarea lui Kernberg a relațiilor de obiect, este de interes utilizarea unor termeni precum „caricaturizat, distorsionat, nemodulat" etc. pentru ceea ce noi am descris ca elemente fanteziste arhetipale în lumea internă. Jung a făcut foarte clar că atunci când te confrunți cu genul acesta de imagini contrare te afli în zona energiilor „numinoase" arhetipale. Dar el nu a articulat foarte clar cum se manifestă aceste imagini interne contrare în situația psihoterapeutică și cum, prin procesul de repetată identificare proiectivă și interpretare, ele sunt depășite, adică umanizate. În acest scop, sugestiile de tratament practic ale lui Kernberg sunt foarte utile.

Davies și Frawley și abuzul sexual din copilărie

În tradiția relațiilor de obiect a lui Kernberg și asociaților săi, Jody Messler Davies și Mary Gail Frawley și-au publicat de curând concepțiile privind tratamentul adulților supraviețuitori ai unor abuzuri sexuale în copilărie (vezi Davies și Frawley, 1994). Ei văd spațiul tranzițional al diadei terapeut/pacient ca pe un „domeniu" în care niște reprezentări ale sinelui și obiectului clivate în trauma timpurie și indisponibile (disociate) altminteri, sunt externalizate (identificare proiectivă) împreună cu componentele lor fanteziste inconștiente, reconstruind astfel situația traumatică „uitată" în situația transfer/contratransfer. Printre paradigmele puse și repuse în scenă în

spațiul acesta co-creat sunt diverse diade interne în relație cu sinele și cu obiectul, care amintesc de imaginile lui Kernberg ale copilului și părintelui. De exemplu:

> părintele neabuziv neimplicat – copil neglijat
> abuzivul sadic – victimă neputincioasă înfuriată, neajutorată
> salvatorul omnipotent idealizat – copil îndreptățit cerând să fie salvat
> seducătorul și sedusul
> (vezi *ibid.*: 167)

În aceste patru matrice relaționale, fiecare reprezentând ceea ce am numit sistemul de autoîngrijire diadic, există opt „poziții" cu care pacientul sau terapeutul să se identifice sau pe care să le pună în scenă într-un mod complementar. De exemplu, dacă pacientul preia rolul abuzivului sadic, terapeutul va resimți furia neputincioasă a victimei în contratransferul său. În final, aceste paradigme trebuie explicitate prin interpretare, astfel încât afectele asociate cu ele să poată fi identificate, exprimate și depășite. Aceasta necesită implicarea activă a terapeutului și precum și neutralitatea lui observațională.

Una dintre cele mai utile ilustrări ale identificării pacientului cu latura abuzivă sadică a diadei sado-masochiste în psihoterapie, este opinia autorilor că victimele traumelor timpurii încearcă adesea să distrugă speranța în analiștii lor:

> În majoritatea cazurilor, supraviețuitorii adulți sunt terorizați că lucrurile bune nu vor dura, că toate promisiunile vor fi până la urmă încălcate. Decât să aștepte ca dezamăgirea inevitabilă să se producă, pacienții... intervin adesea în consolidarea anxietății care însoțește speranța, asumându-și controlul situației și nimicind ceea ce ei sunt convinși că oricum este doar o iluzie... Identificându-se cu victima, terapeutul resimte disperarea și deflația de care a avut cândva parte copilul victimizat. (*ibid.*: 174)

Abordarea lui Kernberg *et al* a stărilor borderline în general, și abordarea lui Davies și Frawley a traumelor copilăriei în particular, ilustrează felul cum ceea ce am identificat ca un sistem de auto-

îngrijire arhaic, diadic, este organizat în domeniul transferențial și cum se poate lucra cu el relațional. Dintr-o perspectivă jungiană, am dori să evidențiem că „domeniul" imagistic în care sunt manifestate structurile diadice de autoîngrijire nu se limitează la transfer și contratransfer. Visul însuși este un astfel de domeniu, la fel cum este tava cu nisip și toate celelalte mijloace ale așa-numitelor terapii „artistice creative", care îl angajează pe pacient într-o „imaginație activă". Nu mai puțin decât tehnicile relaționale ale lui Davies și Frawley, terapiile acestea necesită implicarea activă și angajarea ludică a terapeutului, la fel ca și a pacientului, într-un proces care caută să dezvăluie un afect încapsulat pentru care încă nu există o formă de exprimare în cuvinte.

James Masterson

James Masterton (1981) a elaborat o teorie evolutivă a relațiilor de obiect care arată cum în lumea internă sunt create diade sadomasochiste atunci când procesele de separare/individuare normale sunt întrerupte traumatic. În dezvoltarea normală, spune Masterson, unitatea fuzionată sine-obiect mamă/copil traversează un stadiu intermediar în care imaginile parțiale (o reprezentare a sinelui bună și una rea) se diferențiază și mai apoi se contopesc într-o reprezentare a sinelui integral, deopotrivă bună și rea. Același proces se aplică și reprezentării obiectului.

Problema apare atunci când mama nu-i permite copilului să se separe și-l răsplătește numai pe copilul „bun" și ascultător, retrăgându-se din gândurile și dorințele individuate, auto-activatoare, ale copilului. Exprimarea de sine este întâmpinată de mamă prin abandon; supunerea, dependența și pasivitatea sunt răsplătite. Acest imago alternativ răsplată/retragere este internalizat și fiecare aspect al imaginii obiectuale materne este însoțit de o reprezentare de sine. „Unitatea relațiilor obiectuale de retragere" (*withdrawing object-relations unit*, WORU) atacă și critică un copil „rău" și urât, în timp ce unitatea relațiilor obiectuale de recompensare (*rewarding*

object-relations unit) „iubește" și răsplătește un copil „bun" și ascultător. Vedem așadar că Protectorul/Persecutorul și „clientul" său sunt percepuți fie ca un copil „bun", fie ca unul „rău" (vezi *ibid.*).

Într-o astfel de situație, copilul devine un critic lăuntric al nevoilor sale autentice de exprimare de sine (WORU) și se retrage într-o autoconsolare patologică prin intermediul unității de recompensare – aceasta ar fi echivalentă cu noțiunea lui Winnicott de sine fals. În terapie, pacientul borderline proiectează unitatea de recompensare asupra terapeutului și îi caută aprobarea pentru comportamentul „bun" ca să evite abandonul-depresia asociată cu orice act de exprimare de sine autentică. Dacă terapeutul se opune, atunci este proiectată unitatea de retragere, pacientul se simte devastat, „rău", etc., iar terapeutul devine același cu obiectul interior persecutor. Terapia continuă într-o direcție sau alta pe măsură ce aceste imagini interioare clivate sunt proiectate și interpretate în transfer, deși Masterson probabil că nu-și explică reacția de contratransfer așa cum fac Davies și Frawley.

Cititorul va observa că analiza lui Masterson este exact contrariul aceleia a lui Guntrip, Fairbairn sau Winnicott în privința modului cum este definit polul spiritului personal al diadei. Guntrip *et al.* văd sinele adevărat, vulnerabil, disprețuit, iubitor și în nevoie, respins de sabotorul intern; Masterson crede că sinele activ individuant este cel respins de către WORU. Aceste două poziții pot fi reconciliate dacă se recunoaște că anumite nevoi de dependență, dacă sunt satisfăcute, servesc necesităților de separare/individuare, pe când altele nu. Fără îndoială că spiritul personal este și el atât vulnerabil, cât și activ în exprimarea de sine. Autoatacul interior le poate submina pe amândouă.

Jeffrey Seinfeld

Teoreticianul american al relațiilor de obiect Jeffrey Seinfeld a combinat teoriile lui Winnicott, Fairbairn, Klein Masterson,

Jacobson, Searls și alții pentru a descrie activitățile a ceea ce el numește „Obiectul Rău", în manifestările sale distrugătoare din lumea internă a pacienților borderline și narcisiști (Seinfeld, 1990). Seinfeld are mai multă înțelegere pentru rolul fanteziilor inconștiente în formarea obiectelor interne decât Masterson sau Kernberg și de asemenea mai multă înțelegere pentru adevărata nevoie a sinelui în dezvoltare de a avea un mediu de susținere (și o perioadă simbiotică în transfer), înaintea nevoii de separare subliniată de Kernberg și Masterson. El utilizează apoi în mod deosebit de creativ noțiunea lui Fairbairn de „Obiect Excitant" (*Exciting Object*) și arată cât de frecvent se întâmplă ca părinții care nu le oferă copiilor lor apropiere fizică, oglindire și mângâiere la un nivel satisfăcător, să le ofere în schimb mâncare, jucării, stimulare sexuală, bani etc., generând astfel nevoi insațiabile în copil. Obiectul Excitant devine aliat cu Obiectul Rău, ducând la o dependență insațiabilă, obsesii sado-masochiste și convingeri interioare tot mai adânci privind răutatea.

Majoritatea excelentelor studii de caz ale lui Seinfeld demonstrează cum deșteptarea vulnerabilității în pacient și dorința de un „obiect bun" exterior activează o „defensă antidependență" (din nou sistemul nostru de autoîngrijire). În parte, aceasta reprezintă caracterul posesiv al Obiectului Rău intern care se teme să nu piardă componenta sinelui (dezgustătorul sine-copil vulnerabil) în fața potențialului obiect-bun, terapeutul. De aceea, el atacă sentimentele vulnerabile (deseori proiectate asupra terapeutului sau a altora). Acest atac intern asupra vulnerabilității a fost demonstrat în mai multe din cazurile citate în capitolele precedente.

Este remarcabil faptul că niciunul dintre acești teoreticieni ai relațiilor de obiect, cu excepția lui Fairbairn și Guntrip, nu apelează la vise pentru a le corobora propriile *dramatis personae* interioare. În schimb, ei le deduc din studiul unor tipare recurente în interacțiunile pacienților din timpul transferului. Acesta este un domeniu în care prezenta investigație oferă o imagistică ce vine să coroboreze ceea ce altminteri începe să sune și să arate ca o descriere pur mecanică a lumii interne a traumei.

Colin A. Ross

Collin A. Ross, care nu se consideră un teoretician al relațiilor de obiect, a lucrat extensiv cu pacienți ce sufereau de tulburare de personalitate multiplă (Multiple Personality Disorder, MPD) și a fost martorul structurii multistratificate încâlcite și complexe a sistemului personalității interioare cu complicatele sale comutări de secvențe și bariere amnezice. El însuși și alții pe care i-a pregătit au fost frapați de inteligența inconștientă a psihicului și funcțiile sale complexe de cartografiere și pază a intrărilor. Ross mai remarcă și că pacienții cu MPD raportează regulat mai multe experiențe paranormale decât grupurile diagnosticate altfel. Întrucât a citit teza de doctorat a lui Jung, Ross este conștient că tulburările disociative sunt asociate cu spiritualismul, telepatia, telechinezia, clarviziunea, contactele *poltergeist* și așa mai departe.

Ross a descoperit alter-personalități (*alter-personalities*) tipice în cazurile MPD, iar pe una dintre acestea o numește personalitate Protector/Observator. Figura aceasta, spune el, poate fi calmă, matură, rațională și abstractă, deseori având numai componenta informativă a memoriei traumatice, nu și sentimentul, stimularea psihologică sau intensitatea senzorială asociate acesteia (Ross, 1989: 114). Stimularea psihologică a traumei, spune Ross, este frecvent transmisă unor alter-copii (*child-alters*), care se eliberează prin abreacție de aceste amintiri în timpul tratamentului. Uneori Protectorii/Observatorii controlează comutarea secvențelor sistemului și ce alter este activ la un moment dat. Ocazional, spune Ross, Protectorul poate să recurgă la persecutarea personalității gazdei pentru a o „reține înăuntru", ca să spunem așa, sau poate să încerce să-l împiedice pe pacient să se schimbe, arzând cu țigara personalitatea gazdă, tăindu-i încheieturile mâinii sau forțând-o să ia pilule, când o schimbare crucială este iminentă. În ultimă instanță, personalitatea Protectoare (acum Persecutoare) poate încerca să ucidă personalitatea gazdă într-o tentativă greșit înțeleasă de a o proteja de noi suferințe (*ibid.*: 115). Vedem aici o altă confirmare independentă a sistemului de autoîngrijire Protector/Persecutor, cu capacitățile sale stranii de autoconservare.

Susan Kavaler-Adler și iubitul Daimon

Examinând aspectele coercitive ale creativității, Susan Kavaler-Adler (1993) aplică o abordare de tip relații cu obiectul la ceea ce ea numește „complexul iubitului-daimon" din inconștientul femeilor artist. Imaginea aceasta perfidă a unui tată interior este reținută în psihic într-o formă arhaică neintegrată din cauza unor experiențe traumatice care lasă în psihic o predominanță de agresivitate ostilă și pentru care copilul nu și-a trăit niciodată suferința, doliul. Agresivitatea aceasta împiedică la rândul ei imaginile sinelui parțial și ale obiectului parțial să se integreze – un proces pe care ea îl numește „integrare prin doliu", bazat pe „poziția depresivă" a lui Klein. În integrarea prin doliu, toleranța pentru afectele iubitoare de durere permit ca imago-urile altminteri clivate ale obiectelor interioare arhaice să fie integrate, modulate și în final abandonate în favoarea unor atașamente noi.

Ceea ce noi am numit Protectorul/Persecutorul ambivalent de tip Trickster și spiritul personal vulnerabil care îi este client, Kavaler-Adler desemnează ca forme de daimon sau muză ale tatălui obiect-parțial internalizat, ambele idealizate și răuvoitoare:

> Poate că de aceea atunci când luăm în considerare literatura creativă, găsim mituri care reflectă atât tatăl idealizat, cât și pe cel răuvoitor sub forma iubitului demonic. Iubitul demonic poate să apară la un moment dat în experiența exprimării de sine ca o muză divină, iar în momentul următor ca un demon. Muza este inspiratoare și erotică în același timp. Ea poate să inspire „extazul creativ". Dar pentru femeia creativă care suferă de interdicție psihică pre-oedipiană, demonul ticălos pune stăpânire pe ea, transformând extazul creator într-o frenezie sinucigașă sau în frigiditatea rece a izolării și a morții. Imaginile morții abundă atunci. Alternativ, un tată-muză este recreat încă odată prin mecanisme defensive maniacale și narcisiste. Cercul acesta vicios trebuie să continue. Numai disperarea, boala, moartea sau sinuciderea pot pune capăt acestui ciclu, atâta timp cât interdicția pre-oedipiană nu se modifică. (*ibid.*: 75)

Intuiția lui Kavaler-Adler că trauma timpurie lasă o lume interioară amenințată de imagini arhaice alternativ răuvoitoare și binevoitoare se află în chiar miezul preocupărilor noastre din aceste pagini. Ea afirmă în continuare că pentru femeile care au suferit traume timpurii în relația cu mama, înlocuirea experienței materne deficitare cu un tată nu va da rezultate. Tatăl va tinde să fie un „obiect excitant" (Fairbairn), iar femeia va încerca să recreeze experiența lipsă la un nivel „spiritual" *prin creativitate* – necunoscând vreun alt mod de comunicare. Ea va fi silită astfel să creeze și totuși va rămâne la fel de frustrată în a primi vreodată ceea ce are nevoie ca răspuns la creativitatea ei. Aceasta reactivează vechea traumă pre-oedipiană cu mama și rezultă un cerc vicios.

Pe baza propriei mele experiențe clinice, sunt de acord cu formularea lui Kavaler-Adler așa cum se aplică ea traumelor pentru care nu a existat un proces de doliu ale unor femei paciente și tendinței către dependența față de obiecte paternale interne stimulatoare – ducând adesea la forme deosebit de refractare ale dependenței de transfer. Trebuie totuși adăugat că tiparul ilustrat de Kavaler-Adler nu se limitează la psihicul feminin, iar componentele de Trickster ale obiectelor sale interioare diabolice se găsesc atașate nu doar de imago-ul tatălui. Problemele pe care le ridică sistemul de autoîngrijire arhetipal nu se reduc la roluri de gen.

PARTEA A DOUA

INTRODUCERE LA PARTEA A DOUA

BASMELE ȘI ÎNCARNAREA ÎN DOUĂ ETAPE A SINELUI

Un tânăr pacient s-a luptat puternic în ședință cu dragostea lui aparent fatală și convingătoare pentru o tânără cu care a avusese o întâlnire. El a încercat continuu să scape de sentimentele lui pentru ea și de angajamentul său implicit, având aventuri cu alte femei. Cu toate acestea, de fiecare dată, a ieșit din aceste întâlniri sexuale mai gol și plin de dorința constantă pentru această femeie, Mary. Ce însemnase ea pentru el, se întreba. De ce se simțea „profund" cu ea și „superficial", cu toate celelalte? Brusc, cu ochii plini de lacrimi, a spus foarte emoționat: „Știi ce este – mai mult decât orice altceva, atunci când sunt cu Mary, simt un sentiment de potențial pentru viața mea! Lucruri altminteri imposibile par posibile – aceasta este diferența. Când sunt cu ea simt potențial pentru viața mea!" I-am spus că nu-mi pot imagina o descriere mai bună a faptului de a fi îndrăgostit decât aceasta.

A simți potențial pentru propria viață – împărtășit cu o persoană iubită – este ceea ce un anumit grup de pacienți (în general, numit „schizoizi") nu-și pot permite să experimenteze în lumea reală – tocmai pentru că aspirațiile lor de devenire în acest sens au fost traumatic dezamăgite în copilărie. Legăturile cu lumea – mediate de persoane semnificative – s-au rupt și speranța a fost pierdută.

Cuvântul „potențial" este unul dintre acele cuvinte de legătură. El are două rădăcini latine *potis* sau putere latentă și *posse*, a putea, de unde avem cuvântul nostru „posibil". Astfel, *American Heritage*

Dictionary definește potențialul ca o „capacitate intrinsecă sau abilitatea de creștere și dezvoltare; capacitatea de a intra în ființă". Ceva „intrinsec", o „putere lăuntrică" trece o limită și devine real – este actualizat în lume.

D.W. Winnicott ne-a ajutat să înțelegem că acest proces are loc în viața individuală a copiilor ori de câte ori există o suficient de bună potrivire sau corespondența empatică între gestul spontan al copilului și răspunsul de mediere al mamei. Copilul devine real în acest mediu optim facilitator pe măsură ce gesturi ale adevăratului sine sunt conectate cu lumea și începe fluxul de iubire în viață. În cazul în care situația inițială a fost traumatică, individul rămâne cu o *foame de obiect* obsesivă, în scopul de a pune procesul de dezvoltare din nou pe drumul cel bun. Uneori, această *foame de obiect* este satisfăcută în trauma psihanalitică de irumperea extatică timpurie a acestor procese tranziționale atât de importante pentru ca emergența spiritului personal să poată fi reparată.

PROCESE TRANZITORII ÎNTRE UMAN ȘI DIVIN

O psihologie pur personalistă, cu toate acestea, nu surprinde spiritul personal în adevăratul mister al acelei *ajungeri la ființă* față de trauma care este legată de imagistica, altfel exactă, a lui Winnicott. Acest lucru se întâmplă pentru că exclude elementul transpersonal sau interpretează elementul transpersonal ca atotputernicia infantilă și neglijează primatul numinosului în experiența umană.

Din punctul de vedere al psihologiei Jungiene, procesele miraculoase de la granița dintre potențialitate și actualitate în dezvoltarea umană trebuie să fie privite în contextul proceselor arhetipale, adică în contextul mitologiei. Mitologia și toate marile religii ale lumii sunt preocupate de o întrebare esențială – problema relației dintre uman și divin și modul în care aceasta este menținută în fața suferinței umane. Cum și prin ce agenții este menținută o legătură între lumea transcendentală, cu energii divine dătătoare de viață, și lumea

temporală pământeană, legată de timp, spațiu, istorie și de rutină? De unde venim? Are existența noastră a o semnificație dincolo de viața de zi cu zi? Oare Dumnezeu se manifestă în istorie? Acestea sunt toate întrebări legate între ele și ne reamintesc că noțiunea de „religie" conține noțiunea de „re"-flecție și „ligeo", ligament sau conexiune – prin urmare, reconectare. Este, desigur, paradoxal să spun că poveștile mitului sunt preocupate de această legătură, pentru că atunci când ele s-au spus, ele însele sunt legătura. Simbolul este el însuși un pod sau o legătură între noi și misterul existenței – dar apoi, în cadrul propriei imagistici, el creează portrete ale acestei legături.

Multe exemple vin în minte, dar unul sau două vor ilustra ideea. În povestea mitică a Demetrei și a Persefonei, Demetra și fiica ei, inițial cunoscută sub numele de „Kore", sunt afară la cules narcise, când Hades plimbându-se în carul lui, răpește tânăra fecioară și o duce în jos, în împărăția lui din lumea de sub pământ, pe care o putem interpreta ca lumea inconștientului sau numinosului, aici, în forma sa htonică. În această imagistică avem, așadar, o ruptură dureroasă, similară cu cea a personalității după traumă. Mecanismele defensive arhetipale preiau și trag restul nevinovat al sinelui traumatizat în întunericul procesului inconștient, supravegheat de către diabolicul Hades, dar inițiate de el însuși. Între timp, Demetra, care reprezintă viața umană în toată rodnicia potențialului ei, rătăcește întregul univers în căutarea fiicei sale, dar fără niciun rezultat. În cele din urmă, încă neconsolată de pierderea lui Kore, ea se retrage la templul său de la Eleusis și acolo pregătește un an crud și teribil pentru omenire: ea nu va permite ca pământul să dea roade sau nicio cultură să crească, dacă nu o va vedea din nou pe fiica ei. În contextul crizei rezultate, Zeus îl trimite pe Hermes jos, în împărăția lui Hades, și obține promisiunea sa de a o înapoia pe regina lui, acum numită Persefona; dar înainte de a-și trimite pe soția pe pământ, Stăpânul întunericului o ispitește să mănânce câteva semințe de rodie. Fructele de rodie simbolizează căsătoria și efectul hrănirii cu aceste semințe a fost acela de a face unirea – legătura – dintre soț și soție indisolubilă. Rezultatul acestei căsătorii înseamnă că cele două lumi, cea interioară (divină) și cea exterioară (umană), sunt căsătorite pentru totdeauna. Persefona

aparține, astfel, ambelor lumi și de aceea va petrece șase luni în împărăția de jos și șase luni în cea de sus, ea devine un „ligament" între uman și divin. Echilibrul este restabilit. Ruptura traumatică între cele două lumi este vindecată.

Un alt exemplu vine din Vechiul Testament: când Iahve a devenit atât de revoltat față de excesele omului, încât a fost nevoit să distrugă lumea, el a făcut-o asigurându-se că o parte din creație va fi salvată – este vorba despre Noe, pe care l-a însărcinat să salveze toate speciile de animale, două câte două. Dacă în această narațiune înțelegem că Iahve este eul antilibidinal al lui Fairbairn, avem o imagine destul de exactă a ceea ce se întâmplă în lumea internă a traumei: devastare și anihilare, cu excepția unui miez încapsulat de viață care se păstrează cu orice preț. Întrebarea este, atunci: „Va fi vreodată uitată legătura dintre inima pierdută a sinelui și toată această energie transpersonală agresivă care a separat-o de lume, dar care de asemenea a păstrat-o pentru viitor?" Conform relatării din Geneza, „legătura" oferită este un legământ – una dintre imaginile cele mai frumoase din toate timpurile – podul curcubeu – semnul că niciodată Dumnezeu și omul nu vor merge separat:

> Apoi a mai zis iarăși Domnul Dumnezeu către Noe: „Iată, ca semn al legământului, pe care-l închei cu voi și cu tot sufletul viu ce este cu voi din neam în neam și de-a pururi, pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine și pământ... Și-l voi vedea, și-mi voi aduce aminte de legământul veșnic dintre Mine și pământ și tot sufletul viu din tot trupul ce este pe pământ!" (Geneza 9:12-16)

Simbolul creștin pentru această legătură magică între om si Dumnezeu este paradoxalul „Dumnezeu/om" – „încarnarea" Cuvântului devenit Trup. Oriunde în mitologie imagistica repetă aceeași temă. Ceva din etern intră în timp și se schimbă pentru totdeauna. Un copil de lumină se naște în cel mai întunecat moment al anului; sau ape curg în deșert, sau un arbust este ars, dar nu dispare. Toate aceste simboluri ale libidoului reprezintă o penetrare miraculoasă a acestei lumi de către o altă lume mai mare, făurind o legătură între

potențialul spiritual nerealizat ascuns în centrul fiecărei vieți individuale și existența istorică pământeană a acestui corp, a acestui loc, a acestui timp.

Astfel, ca și în mitologie, în personalitatea sănătoasă, vedem lupta pentru o relație echilibrată între energiile eului și cele ale Sinelui, astfel încât energiile Sinelui să infuzeze eul, dar să nu-l copleșească, sau să-i furnizeze acestuia înlocuitori de satisfacții umane. Libidoul poate fi transferat peste pragul eu/Sine și investit în relații de dragoste, interese, angajamente etc. O traumă, cu toate acestea, este o altă poveste, așa cum am văzut deja. Toate investițiile libidoului în „această viață" sunt întâmpinate de rezistența sistemului de autoîngrijire, pentru a evita devastarea suplimentară. Apoi energiile lumii numinoase au devenit înlocuitori pentru stima de sine, care ar trebui să vină de la recompense încorporate în lumea umană. Transpersonalul este plasat în serviciul apărării.

ÎNTREBĂRI ALE PSIHOLOGIEI DEZVOLTĂRII

În cazul în care trauma încheie toate procesele de tranziție și, prin urmare, toată experiența religioasă, ne întrebăm atunci cum se vor afirma aceste procese din nou. Întrebarea de bază s-ar putea exprima după cum urmează: „Prin ce proces de dezvoltare normală este experiența numinoasă a lumii transpersonale legată într-o relație dialectică cu realitatea pământeană, astfel încât viața să devină cu adevărat semnificativă, vitală și vie?" sau „Cum este lumea magică a copilăriei păstrată la vârsta adultă?" Exprimând întrebarea noastră oarecum diferit, ne-am putea întreba: „Cum putem trăi o viață simbolică?"

Există mai multe variante teoretice ale acestei întrebări, dar numai Jung pătrunde adânc în această dimensiune spirituală. Jung ar fi întrebat: „Cum să păstrăm o relație dialectică între eu și Sine (imaginea lui Dumnezeu în psihic), astfel încât să nu suferim nici prea multă *alienare* față de Sine, nici prea multă *identificare* cu el?" Unul

dintre răspunsurile parțiale ale lui Jung la această întrebare a fost, firesc, „funcția transcendentală" a psihicului, în care tensiunea dintre contrariile psihice conduc la simbol, o „un al treilea lucru viu" intermediar între misterul vieții și luptele eului. Dar Jung nu a elaborat dimensiunea interpersonala a procesului „funcției transcendentală", nici nu a accentuat în mod adecvat rolul critic al traumei în subminarea completă a funcției transcendentale.

Psihologii Sinelui (vezi Kohut, 1971, 1977) ar exprima această întrebare oarecum diferit, după cum urmează: „Cum Sinele arhaic, original, grandios și omnipotent al copilului, cu stima de sine fragilă și total dependent de o oglindire a «altuia» - și cu înclinația sa către fragmentare – se transformă treptat într-un Sine coerent, autonom, cu un puternic respect de sine, cu așteptări realiste și idealuri autentice?" Răspunsul lui Kohut se referă la o perioadă intermediară cunoscută sub numele de stadiu al „obiectului-sine" – incluzând transferurile obiectului-sine – în care există deziluzie și transmutare „adecvată fazei" a structurilor grandioase arhaice în structura psihică internă – fără a pierde contactul cu obiectul sinelui, transportând aceste imago-uri în proiecție.

Teoreticienii conceptului relațiilor obiectuale (relații cu obiectul) ar formula aceeași întrebare oarecum diferit, probabil, după cum urmează: „Cum unitatea inițial nediferențiată a diadei mamă/copil (unitate) se transformă într-o experiență a separării sine/obiect (diadă), astfel încât paradoxul adevăratei capacități simbolice este realizat (triadă)?" (vezi Ogden, 1986: 214). Răspunsul lui Winnicott a fost o mamă „suficient de bună" care conține un timp suficient de îndelungat un „spațiul potențial" sau „spațiu de tranziție", astfel încât lumea subiectivă a copilului să se poată întrepătrunde cu lumea obiectivă a realității. Cu o îngrijire optimă, experiența copilului cu privire la realitate are loc pe orbita omnipotenței. Omnipotența poate fi cedată treptat.

Poate nu a scăpat atenției cititorului că fiecare dintre aceste teorii a propus un „răspuns" la întrebarea noastră despre cum lumea divină și umană sunt întrețesute, răspuns care implică un termen de legătură care începe cu prefixul „trans-". Jung vorbea despre *funcția*

transcendentală. În cazul în care contrariile sunt ținute în tensiune, psihicul va produce un simbol care este atât o sinteză a contrariilor, dar și ceva care le transcende. Pentru Winnicott, spațiul de *tranziție*, în cazul în care este trăit suficient de mult, duce la apariția creatoare a „adevăratului sine", care este sinele spontan ce iubește paradoxul și umorul și se transcende pe sine prin bucuria unei vieți culturale (simbolice). Pentru Kohut, paradoxalul stadiu al „obiectului-sine" cu uniunea sa cu alteritatea autoidealizată grandioasă, duce treptat la o internalizare cu efect de *transmutare* a structurii psihice și, prin urmare, la idealuri realiste (inclusiv idealurile religioase). Avem un alt cuvânt cu „trans-", și anume „transfer", ceea ce este important tocmai pentru că este spațiul în care cele două lumi pe care le-am discutat au devenit inevitabil amestecate în jurul imaginii analistului (a cărui umanitate trebuie în cele din urmă să fie descoperită și se poate crea o relație promițătoare între elementele reale și cele imaginare).

PROCESE TRANZITORII ÎN BASME

Nu ar trebui să fie surprinzător că procesele de tranziție pe care le-am considerat a fi o preocupare a mitologiei, în general și a psihologiei „mitologice" abisale, în special, sunt de asemenea o preocupare majoră a basmelor.

Din nou, unul sau două exemple vor fi suficiente pentru ilustrare. În *Cenușăreasa*, avem, pe de o parte, o lume încântătoare, magică, minunată și misterioasă, reprezentată de lumea feerică a balului, cu Prințul, trăsura, muzica etc.; și, pe de altă parte, o lume de rutină, banalitate și de viață lumească a Cenușăresei printre cenușă. Aceste 0două lumi sunt separate radical, astfel încât Cenușăreasa mult prea umană nu are acces la lumea „magică" și Prințul nu are acces la suferința umană, cu potențialul său de transformare. Ceea ce unește cele două lumi în „realitatea tranziției", oferind Prințului legătura cu frumoasa fecioară de care s-a îndrăgostit, nu este nimic altceva decât pantoful de sticlă! Pantoful de sticlă este în același timp lumesc și uman, dar de cristal și „regal". Cu ajutorul acestui obiect tranzițional, Prințul regal, reprezentând realitatea transpersonală, iar

Prințesa comună, reprezentând lumea mult prea umană, sunt legați. Deci povestea se termină cu „fericiți până la adânci bătrâneți" – care, în acest caz, înseamnă că s-a găsit o legătură tranzițională pentru a asigura că aceste două lumi sunt acum indisolubil întrețesute și unite. Efectele traumei sunt depășite.

Exemple similare pot fi găsite în basmele care urmează. În fiecare dintre ele, lumea umană a suferinței sau inocenței există într-un fel de contrapunct cu o altă lume reprezentată de puteri transpersonale, iar aceste puteri sunt de obicei introduse printr-un intermediar, cum ar fi o vrajă a unei vrăjitoare sau vrăjitor, în orice caz, un Trickster. Aceste spirite de mediere sunt, de obicei, „rele", așa cum s-a întâmplat cu „eul" în poveste, dar de multe ori, după cum vom vedea, nu este atât de ușor de recunoscut. De obicei, eroul traumatizat sau nevinovat sau eroina din poveste este „vrăjit/ă" de partea „rea" a entității transpersonale și apoi lupta în poveste se concentrează asupra eliberării eroului sau eroinei de farmece și transformarea stării tragice în ceea ce am putea numi „fermecare" (*enchantment*), lucrul la care se referă basmele prin finalul „fericiți până la adânci bătrâneți".

Deci, pentru a reveni la întrebarea noastră, răspunsul oferit de basme pentru ruptura dintre om și divin este o poveste dramatică care, de obicei, se deplasează de la inocență sau suferință sterilă, prin vrajă și luptă cu puteri întunecate, la transformarea eului și la constelarea laturii pozitive a numinosului, conducând la „fermecare" – trăiesc fericiți până la adânci bătrâneți. În acest proces „daimonul" (fie îngerul sau demonul) este agentul esențial în ceea ce se dovedește a fi un proces în două etape aparent universal.

VINDECAREA ÎN DOUĂ ETAPE A CLIVAJULUI ÎN BASME

Procesul în două etape portretizat în basmele care urmează descrie vindecarea rupturii între uman și divin, eul și Sinele, care este rezultatul inevitabil al clivajului traumatic în procesele de tranziție. Uneori este descrisă trauma inițială. De obicei, numai sterilitatea

vieții în urma unei traume *tacite* furnizează condiția inițială care necesită vindecare. În prima etapă, vrăjitorul apare pe scena vieții sterile, sau o vrăjitoare atrage un bărbat într-o grădină, sau un duh apare dintr-o sticlă etc. Eroul narativ sau eroina cade apoi sub vraja acestei figuri transpersonale și devine captiv/ă într-un turn, sau este sedus/ă într-o cabană în pădure, sau este atras/ă în cameră magică. În aceste „camere de transformare" eul traumatizat este „vrăjit" de partea negativă a Sinelui ambivalent primar. Această etapă corespunde cu ceea ce psihanaliza numește „identificare incestuoasă" și ceea ce în alchimie se cunoaște sub numele de *„coniunctio* inferioară" – o etapă de unire între două substanțe care nu au fost încă suficient de diferențiate și care este, prin urmare, extrem de instabilă (vezi Edinger, 1985: 211).

Pericolele acestei *„coniunctio* inferioare" sunt în principal dependențele pe care le creează. Dacă sunt prelungite prea mult timp, ele reprezintă ceea ce Michael Balint (1979), numește „regresie malignă", în contrast cu regresie „benignă" sau regresie în serviciul creației. Această primă etapă pare a fi necesară pentru tot ceea ce urmează – cel puțin pentru eul traumatizat –, dar este posibil să rămână blocat aici, iar dacă se întâmplă acest lucru, atunci numinosul devine negativ si distructiv. Acesta este motivul pentru care Freud a fost atât de suspicios față de religie. El a văzut-o ca pe o fantezie defensivă folosită pentru a scăpa de rigorile vieții reale. Acest lucru se întâmplă destul de des, iar în psihicul traumatizat dependența de această *„coniunctio* inferioară" este rezultatul obișnuit și un pericol tot mai prezent, după cum am văzut. Am putea spune că această „vrăjire" (*bewitchment*) preliminară este o etapă de diadă în unitate, dar nu de triadă. Nu este încă „potențată" ca proces simbolic sau dialectic.

Pentru ca această etapă de triadă să fie atinsă, este necesar sacrificiul violent al extazului și uitarea acestei *„coniunctio* inferioare". Acest lucru se întâmplă în mitul lui Eros și Psyche (capitolul 8), atunci când Psyche nu ascultă de Daimonul ei iubit – și, insistând în „a-l vedea", aruncă ulei fierbinte pe Eros. În capitolul 9 vom vedea cum cea de-a treia fiică din povestea „Pasărea lui Fitcher" rupe vraja de moarte a soțului ei prin protejarea și izolarea propriei vulnerabilități

înainte de a intra în camera crimei. În capitolul 7, Rapunzel încalcă pactul cu vrăjitoarea păzitoare, care apoi îi taie părul și o aruncă afară din turn. În capitolul 10, prințul Lindworm își mănâncă soțiile până când întâlnește una mai violentă decât el, care de asemenea îl va iubi, în ciuda urâțeniei lui. Aceste procese violente de rupere a vrăjii, duc la o jertfă a identității-Dumnezeu a eului și la întoarcerea spiritului personal în corp. Acest proces periculos poate avea fie un rezultat distructiv, fie o răscumpărare. Dacă va avea succes, el conduce de la o „*coniunctio* inferioară" la o „*coniunctio* superioară" – afară din participation mystique și în viața adevărată (fermecare) și adevărata relație. Daimonul este apoi transformat și devine un înger sau, în limbajul din capitolele anterioare, Sinele ambivalent primar este eliberat de rolul său defensiv ca un Sine supraviețuitor și instituie funcția de ghidare ca principiu intern de individuare. Dacă eșuează, eul rămâne în mod dependent identificat cu energiile diabolice ale Sinelui (vrăjit) și este în cele din urmă devorat de aspectele sale negative.

7

RAPUNZEL ȘI SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

În acest capitol, vom folosi povestea lui Rapunzel, închisă în turnul ei de bătrâna vrăjitoare, pentru a ilustra reprezentarea mitologică a sistemului de autoîngrijire cum a fost experimentat de către pacienții descriși în Partea I, cu personalitatea sa Protector/Persecutor și clientul ei vulnerabil – purtătorul spiritului personal.

Vom aborda imaginea lui Rapunzel in turnul ei ca o imagine a stării interioare a acestor pacienți – o condiție care este atât crăpată, cât și zidită. În povestea noastră, zidurile turnului o conțin nu numai pe nevinovata Rapunzel, o fată preadolescentă în vârstă de doisprezece ani dar, de asemenea și o vrăjitoare paznic – urâta vrăjitoare cunoscută sub numele „Doamna Gothel". Acest turn sau „sanctuarul interior" oferă un cocon în care nevinovata Rapunzel pare să crească, ca o plantă hidroponică, cu iluzii furnizate de vrăjitoarea ei, care vine în fiecare zi la ea pentru a o „hrăni". Părul lui Rapunzel crește lung, ea cântă în fiecare zi ca un canar conștient de nașterea într-o cușcă și totul pare inocent și fericit în „balonul" ei de fantezie, până când Prințul călărind un cal aude cântecul ei. Prințul, care reprezintă lumea exterioară în a sa „diferență", tânjește după frumoasa Rapunzel și lumea ei idilică din *interiorul* turnului. El sparge coconul lui Rapunzel, penetrarea lumii interioare este descoperită și urmează o reacție de furie din partea vrăjitoarei care *aproape* distruge totul în povestea noastră. Îi taie lui Rapunzel frumosul său păr, o exilează în deșert, despărțită de iubitul ei, iar Prințul se aruncă la pământ în deznădejde și este orbit. Într-adevăr, povestea noastră nu se va sfârși

în tragedie, datorită a două elemente importante: în primul rând, Rapunzel este însărcinată, dând naștere la doi gemeni, și în al doilea rând, vocea lui Rapunzel îl atrage încă o dată pe Prințul orb și, de această dată, durerea ei vindecă orbirea lui și o vindecă pe ea însăși. Portretizarea în povestea noastră a modului în care durerea vindecă ruptura dintre imaginație și realitate ne dă un indiciu important cu privire la rolul durerii in lupta împotriva traumei și a mijloacelor de apărare împotriva ei.

PACIENȚII RAPUNZEL

Pacienții pentru care această poveste este o descriere simbolică a procesului de terapie sunt, de obicei, pacienții care au avut copilăria furată de traume și forțați să crească prea repede, devenind autosuficienți prea devreme. Pentru a avea o copilărie e nevoie de un mediu sigur în care copilul să se poate baza pe tandrețea părinților (vezi Modell, 1976). Cu un astfel de mediu sigur, autoîngrijirea la care am fost martori în ceea ce privește trauma nu este necesară. Copilul nu trebuie să se „țină laolaltă", mai este cineva prezent să facă acest lucru. D.W. Winnicott a arătat că, atunci când este asigurat un mediu facilitator „suficient de bun", creșterea personalității poate avea loc într-o „relație tranzițională cu „alții" elaborați imaginar în joc și exprimare creativă. Pentru mulți dintre acești pacienți, o astfel de *elaborare imaginară a realității externe* a fost întreruptă prea devreme. Jocul dispare, rămânând numai fantezie defensivă; autoîngrijirea preia controlul.

Cu această ruptură, nevoia pentru relaționare tranzițională nu se termină. Este pur și simplu luată în lumea internă și continuă pe un nivel interior ca iluzie. „Celălalt" special, care a abandonat copilul în exterior este acum înlocuit cu un Sine îngrijitor magic, atotiubitor, halucinant, care desfășoară un dialog cu eul mortificat din interior. Legătura externă sine-obiect devine un „noi" intern și copilul devine preocupat de realitatea internă – visător și izolat, plin

de dorințe melancolice secrete și disperare. Supraviețuind cu dieta rarefiată a iluziei, pacientul Rapunzel poate arăta bine la exterior, dar nu poate trăi creativ în lume, ci începe să-și piardă capacitatea de a prinde rădăcini oriunde în realitate. În loc de o stimă de sine realistă alimentată de realizări, eul trebuie să se hrănească cu fanteziile înlocuitoare ale omnipotenței și un sentiment de superioritate interioară se dezvoltă pentru a justifica faptul de a nu face nimic. De multe ori, duri și încăpățânați în afară, acești pacienți sunt tot mai afectați de sentimente de depersonalizare, artificialitate, „senzație de sticlă", stări de panică, de confuzie, asociate cu tulburări ale percepției realității și diferite forme de somatizare. În limbajul de diagnostic, acești pacienți sunt „schizoizi", însă după cum au spus Fairbairn și alții, fiecare ființă vie este mai mult sau mai puțin „schizoidă".

Acești pacienți prezintă provocări speciale și oportunități pentru terapeut. În experiența mea, terapeutul este, în general, foarte mișcat de curajul și integritatea lor personală feroce, chiar dacă ne dăm seama că această înverșunare (vrăjitoarea lui Rapunzel) în protecția unui nucleu al Sinelui este într-adevăr principala sursă de dificultate a lor. Acești pacienți captează de asemenea interesul deosebit al terapeuților datorită relației pe care au o dezvoltat-o cu lumea internă. Pentru ei, lumea internă nu este un epifenomen – un simplu depozit de material reprimat – este o adevărată comoară cu conținuturi fragile ce au o numinozitate ce le înzestrează cu valoare supremă. Acestea sunt persoane care iau în serios visele lor, care țin, de obicei, jurnale cu reflecțiile și experiența lor, care citesc cu lăcomie - și care, mai presus de toate, valorizează ce este ascuns, secretul și frumoasele dimensiuni ale vieții care sunt toate prea ușor pierdute la persoane „mai bine adaptate " – cum ar fi Prințul care se aventurează în turnul lui Rapunzel și este copleșit de cântecul ei.

Cred că se poate spune cu siguranță că Jung însuși a fost o astfel de persoană. În prologul la autobiografia sa, Jung spune:

În cele din urmă singurele evenimente din viața mea care merită spuse sunt cele când lumea nepieritoare a erupt într-una tranzitorie. De aceea, eu vorbesc în principal de experiențe interioare, printre pe care am inclus visele și viziunile mele... Toate celelalte amintiri din

călătorii, oameni și împrejurimi au pălit pe lângă aceste întâmplări interioare... Circumstanțele exterioare nu sunt substitut pentru o experiență interioară. De aceea, viața mea a fost deosebit de săracă în evenimente exterioare. Eu nu pot spune mai mult despre ele, pentru că astfel m-aș lovi de ceva gol și imaterial. Mă pot înțelege doar în lumina evenimentelor interioare. (Jung, 1963: 5)

Poate că nu este lipsit de semnificație faptul că Jung a petrecut o mare parte din viața sa scriind despre alchimie într-un turn din Bollingen, pe malul lacului Zürich. Tot așa, și pe Rapunzel o așteaptă o viață într-un turn, după cum începe povestea noastră. Vom merge prin poveste în etape, cu comentarii clinice și teoretice în fiecare etapă.

RAPUNZEL[1]: PARTEA 1

Cândva, trăiau un bărbat și o femeie care își doreau nespus de mult un copil. În spatele casei lor, se afla o gradină minunată, plină cu florile cele mai frumoase din lume și ierburile cele mai rare. Grădina împrejmuită de un zid înalt era stăpânită de o vrăjitoare de care toți se temeau. Într-o zi, femeia s-a uitat pe geam, în gradină și a zărit un strat de Rapunzel* (fetică). Rapunzelul era verde și proaspăt și degeaba s-a căznit femeia să ajungă și să rupă un fir, că nu a reușit. A încercat zile la rândul, dar fără succes și lucrul acest a o îmbolnăvise. Soțul ei, care o iubea, a întrebat-o: „Ce se întâmplă dragă soție?" „Ah, dacă aș mânca rapunzel din gradină, mi-ar reveni puterile". Bărbatul s-a gândit să riște decât să-i moară soția și așteptă să se lase crepusculul ca să-i ducă soției un mănunchi din acele ierburi. Când a văzut femeia rapunzelul atât de proaspăt, a fost tare fericită! L-a gătit ca pe o salată și l-a mâncat. În ziua următoare, soțul ei a trebuit să se mai ducă încă o data în grădină.

Primele lucruri care trebuie menționate în această primă parte a poveștii este diviziunea dintre cele două lumi separate prin zidul

* Rapunzel este denumirea dată în limba germană feticăi (n. red.).

pe care soțul se urcă. În povestea noastră, lumea grădinii este o lume „splendidă", plină de o mare frumusețe, verde, cu plante vii și cu flori și ierburi – dar de asemenea periculoasă, pentru că aparține unei vrăjitoare. De cealaltă parte a zidului este lumea „banală" de zi cu zi a bărbatului și a soției sale, care, ni se spune, a fost stearpă și fără copil, ofilindu-se – dar situația este pe cale să se schimbe.

S-ar putea caracteriza aceste două lumi ca fiind pur și simplu „inconștientul" și „eul", dar acest lucru nu ar fi destul de corect. Ar fi mai bine dacă ne-am gândi la două lumi într-o formă mai extremă, în scop ilustrativ. În acest sens, tărâmul fermecării ar fi mai aproape de ceea ce înțelege Jung atunci când vorbește de tărâmul „psihoid" sau „magic" al psihicului. Acest lucru este cel mai profund nivel al inconștientului, *fons et origo* a întregii energii psihice – foarte strâns legat de domeniul instinctual și corporal. Jung a numit acest nivel „inconștientul colectiv" sau stratul „mitic", în care imagini arhetipale și primordiale afectează structura evenimentelor într-o ordine implicită care ajunge la nivel conștient sub forma imaginilor *numinoase*.

Pe de altă parte, avem o lume a realității legată de timp și spațiu – aceasta este lumea eului, ca să spunem așa. Această lume este „reală", dar nerăscumpărată și corporală, delimitată de moarte, de rutină, de familiaritate, de comun. Este plină de separare și pierdere, sfârșituri și începuturi, părți divizate, dar nu întreguri. În budism este vălul lui Maya – o lume în sine lipsită de sens, dar o lume absolut necesară pentru *crearea* sensului.

Aceste două lumi sunt separate în povestea noastră de un zid înalt, iar *acest lucru este ceea ce se întâmplă atunci când trauma lovește lumea fluid tranzitorie a copilăriei*. Mecanismele defensive arhetipale vin apoi să izoleze eul de resursele inconștiente si de asemenea de esențiala viață-în- lume, așa cum am văzut în unele dintre cazurile noastre anterioare. Partea protectoare din diada noastră internă încearcă să compenseze această stare prin furnizarea de fantezii interioare exagerate, elaborate de psihicul colectiv. Dar, în acest proces, capacitatea de raportare la realitate slăbește (ca urmare a unei pierderi de agresivitate adaptată) și, prin slăbirea ei, lumea internă devine din ce în ce mai persecutorie. Viața se usucă și își pierde gustul. Lucrurile

se simt moarte, „ireale" și o anxietate tot mai intensă se insinuează în lumea internă.

Povestea noastră urmează să ofere o soluție, pentru această condiție disociată. Începutul unei astfel de soluții este o stare de „dorință" și dorința de aici este aceea de a avea un copil. Povestea „localizează" această dorință în soția stearpă care rămâne gravidă și apoi începe să tânjească după rapunzelul verde care crește în grădina de dincolo de perete. Echivalența simbolică a dorinței ei de a avea un copil și pofta ei pentru rapunzelul din grădină este dovedită de faptul că numele copilului este identic cu pofta mamei. Și această dorință – aceasta poftă, dorință dureroasă – este ceea ce leagă cele două lumi separate de zid.

Vrăjitoarea este în situația inversă a mamei – nici ea nu are copii. Ea locuiește în lumea ei fermecată, separată printr-un zid de realitate, crescând aparent destul de mulțumită până când soțul pătrunde în această lume venind „din afară". (Rețineți că aici incursiunea soțului – o figură masculină din lumea „reală" – în încântătoarea incintă fortificată prefigurează intrarea Prințului de mai târziu în turnul lui Rapunzel). Deci, bărbatul este catalizatorul pentru conștientizarea de către vrăjitoare a faptului că și ei îi lipsește ceva. Acum, ea vrea un copil – un copil pe care nu-l poate concepe, fiind vrăjitoare. Numai o mamă umană poate să aibă un copil. Deci, atât mama, cât și vrăjitoarea sfârșesc dorindu-și ceea ce cealaltă are de partea „ei" a zidului. Invidia pare o legătură esențială aici. Vrăjitoarea o invidiază pe mama „adevăratei" Rapunzel. Mama râvnește rapunzelul fermecat al vrăjitoarei. Invidia și dorința reciprocă sunt ceea fac ca povestea noastră să înceapă.

În mod corespunzător, copilul, ca legătură râvnită dintre cele două lumi separate de zid, este purtătorul de speranță al poveștii. Acesta este adesea cazul în basme și mitologie. În copil, ceea ce este încă un potențial are o șansă de a se actualiza în lume. Simbolic, prin urmare, copilul reprezintă potențialul de realizare a spiritului personal în viață. În momentul miraculos al nașterii unui copil, imaginarul devine real, întrupat, și eu cred că, din acest motiv, mitologia a selectat nașterea copilului divin ca răspuns la întrebarea: „Oare Dumnezeu se

manifestă în istorie?" Răspunsul creștin la această întrebare este: „Da, dar..." Da, dar copilul divin (Dumnezeu/om), va trebui să se nască din nou după o perioadă de iluzie, iar această a doua naștere va fi echivalentă cu un *sacrificiu*. Vom discuta despre sacrificiu pe larg în capitolul următor, unde acesta servește ca moment crucial în povestea lui Eros și Psyche. Rapunzel, de asemenea, trece printr-un „sacrificiu" – atât părul, cât și vălul de iluzie a existenței ei în turn. În cadrul acestei incinte fortificate ea trebuie să „se nască din nou".

Există câteva alte detalii interesante din prima parte a poveștii noastre. Tatăl, un emisar al dorinței mamei, coboară mai întâi în grădină când se lasă „crepusculul" și în timpul crepusculului reușește să se întoarcă cu rapunzelul. De fapt, atunci când se duce pe întuneric, el are probleme. Acum, care este sensul simbolic al „crepusculului"? Cititorii americani își vor aminti *Zona crepusculară*, un serial de televiziune popular în anii 1960. Poveștile sale înfricoșătoare descriau evenimente stranii care aveau loc într-un timp liminal – între cele două zone de zi și de noapte, atunci când evenimente extraordinare se pot întâmpla. Crepusculul este o zonă de tranziție, unde cele două lumi sunt amestecate – lumea nopții reprezentând inconștientul, iar lumea zilei, eul și conștiința. Aici, în locul unde se întâlnesc, lucruri magice se pot întâmpla. Este creată o deschidere între cele două lumi și energia poate curge înainte și înapoi. Dorințele pot fi împlinite, vindecarea poate avea loc – dar cele două lumi trebuie să fie ținute în tensiune una cu cealaltă. Dorința nu trebuie să fie prea lacomă, așa cum se întâmplă în povestea noastră. Soția nu poate obține destul rapunzel verde. După ce a fost înfometată pentru atât de mult timp în spatele zidului, ea are acum o poftă mare să mănânce – o problemă clasică pentru borderline.

Am discutat deja cum, pentru Winnicott, „procesele tranziționale" de tot felul reprezintă această zonă a „crepusculului". Pentru Winnicott, metafora paradigmatică pentru aceasta este momentul de magie, atunci când copilul, flămând și în nevoie, „halucinează sânul mamei", iar mama, care reprezintă realitatea, pune empatic sânul ei real exact în locul halucinației copilului. În acest moment, spune Winnicott, o legătură magică este realizată între cele două lumi, iar copilul are

experiența de a crea de fapt o lume, omnipotența lui nu este pusă la îndoială. Nimeni nu pune copilului întrebarea de nesuportat, „Ai găsit aceasta sau ai creat-o?". La această întrebare se poate răspunde doar mai târziu, după destule experiențe de „iluzionare". Copilul poate începe apoi să tolereze experiențe dezamăgitoare (a se vedea Winnicott, 1951).

În ciuda introversiunii lui, Jung a fost de asemenea conștient de importanța procesului tranzițional. Uneori el chiar a „plasat" psihicul inconștient în zona intermediară între sine și altul. De exemplu, ca răspuns la întrebarea unui coleg, de ce visele unui anumit pacient păreau să se refere întotdeauna la analist, Jung a răspuns:

> În ceea ce privește pacienta, este destul de corect că visele ei sunt prilejuite de tine ... În sensul cel mai profund, cu toții nu visăm din noi înșine, ci din ceea ce se află între noi și celălalt. (Jung, 1973: 172)

Deci Jung a fost foarte mult înaintea timpului său subliniind importanța acestui „domeniu" interpersonal ca un spațiu în care viața a apărut simbolic. Întreaga sa carte despre transfer (Jung, 1946), vorbește despre procesele de transformare implicate în acest „domeniu".

Implicațiile tratamentului

Înainte de a ne întoarce la povestea noastră, noi ar trebui să notăm faptul că situația psihanalitică se concentrează pe cele „două lumi", noi am vorbit despre acestea într-un mod foarte intensificat și mai ales în cazul în care energiile erotice si fanteziile uniunii sunt grupate în transfer/contratransfer. Situația psihanalitică, de multe ori, deschide inconștientul foarte rapid. Pacientul începe să viseze – simte o emoție reînnoită în viață. Fanteziile sunt elaborate în jurul situației de tratament și în jurul anonimatului vieții analistului și prezenței acestuia. Pacientul începe să spere și să iubească din nou. Dar există și o altă „lume" ce se formează în jurul situației psihana-

litice – lumea cadrului psihanalitic; lumea realității (a pacientului și a analistului); lumea limitării, a facticității și a istoriei. Această lume dură a realității implică faptul că analistul și pacientul s-au reunit pentru a lucra la problemele pacientului; faptul că analistul percepe o taxă pentru acest lucru și oferă serviciile sale în segmente de timp limitat; faptul că analistul nu este disponibil la sfârșit de săptămână; faptul că analistul are o viață personală, de care el sau ea este legat în mod responsabil. *Deci analistul devine rapid atât un obiect de dorință, cât și de frustrare.* În acest fel, el sau ea întruchipează tensiunea care există în povestea noastră între cele două lumi separate de zidul grădinii. Analistul devine în acest sens, un „obiect de transformare" (Bollas, 1987: 13-29).

Un pacient implicat în stadiile incipiente ale unui transfer pozitiv a spus odată: „Tu ești singurul care e *aici* și, de asemenea, *acolo*, în același timp". Pentru acest pacient, și alții ca el, întrebarea arzătoare în acest moment devine: „Poate toată această minune secretă, speranță reînnoită și dorință să găsească loc în viața trăită, adică, în lumea «reală»". Are lumea magică, interioară, un loc în viața exterioară? Poate dimensiunea sacră a experienței din copilărie să fie păstrată în viața de adult? Pot lumile sacre și profane să meargă împreună?

Pentru aceste întrebări pătrunzătoare și profund chinuitoare psihanaliza oferă un răspuns dureros: „Da, dar numai cu multă muncă și multă suferință" – suferință în care iluziile țesute, poate pentru prima dată, în jurul unui „obiect" extern trebuie eventual să fie jelite ca iluzii dacă vrem ca ele să se dezvolte în iubire matură. Iubirea matură acordă obiectului libertatea necesară și separare. Acest lucru necesită surse interioare de susținere, iar aceste „surse" pentru victima traumei sunt surse arhetipale, nu surse umanizate. Procesul de trecere de la iluzia simbiotică (în turn) la relaționarea matură sine-obiect este unul furtunos pentru victima traumei, așa cum atestă povestea noastră.

În această deconstrucție treptată a sistemului de autoîngrijire în transfer există o mișcare constantă înapoi și înainte între vrăjirea inconștientă, pe de o parte, și realitatea propriu-zisă, pe de altă parte. În limbaj tehnic, aceasta este o mișcare între identificarea proiectivă sau identificarea Sine/obiect și adevărata relaționare cu obiectul.

Inutil să mai spunem că această etapă de *reconciliere* este dificil de negociat. Pericolul constă întotdeauna în pierderea tensiunii dintre cele două lumi separate anterior de „zidul" sistemului de autoîngrijire. În cazul în care terapeutul devine leneș, el se află în grădina vrăjitoarei și încurcă firele analizei cu complicitatea pacientului. În cazul în care terapeutul face prea multă interpretare, zidul coboară din nou și ne găsim în lumea sterilă a soției de dinainte de sarcină. Obiectivul trebuie să fie întotdeauna menținerea tensiunii dintre cele două lumi despre care am discutat, astfel că spiritul personal, realizat de către partea Rapunzel a pacientului, să poată fi treptat trezit la viața-în-lume. Aceasta este o evoluție lentă și dureroasă de la vrăjire la fermecare.

Acum să revenim la povestea noastră.

RAPUNZEL: PARTEA 2

În întunericul serii, prin urmare, soțul a coborât din nou; dar când a coborât zidul a fost foarte înfricoșat, pentru că el a văzut vrăjitoarea stând înainte lui. „Cum îndrăznești", a spus ea cu privire furioasă, „să cobori în grădina mea și să furi rapunzelul meu ca un hoț? Vei suferi pentru asta!" „Ah", a răspuns el, „lasă mila să ia locul de dreptății, am făcut doar după mintea mea și o fac de nevoie. Soția mea a văzut rapunzelul de la fereastră și a simțit o astfel de poftă pentru el că ar fi murit dacă nu ar fi mâncat niște rapunzel". Apoi, vrăjitoarea și-a înmuiat furia și i-a zis: „Dacă e așa cum ai spus, eu îți voi permite să iei cât de mult rapunzel vei vrea. Pun doar o condiție, trebuie să-mi dai copilul pe care soția ta îl va aduce pe lume. Acesta va fi bine tratat și voi avea grijă de el ca o mamă". Bărbatul în teroarea sa a consimțit tot, iar când femeia a născut, vrăjitoarea a apărut dintr-o dată, a dat copilului numele de Rapunzel și l-a luat departe.

Rapunzel a crescut fiind cel mai frumos copil de sub soare. Când avea doisprezece ani, vrăjitoarea a închis-o într-un turn, care era într-o pădure și nu avea nici scări, nici ușă, ci doar o fereastră mică în vârf. Când vrăjitoarea dorea să meargă în turn, se așeza sub el și a striga: „Rapunzel, Rapunzel, lasă în jos părul tău până la mine". Rapunzel avea un păr lung minunat, fin, ca de aur tors, iar când auzea vocea vrăjitoarei, își desfăcea pletele împletite, le înfășură în jurul unuia din cârligele ferestrei de sus, iar apoi părul cădea douăzeci de coți în jos și vrăjitoarea se cățăra pe el.

Există multe moduri în care am putea aborda această parte a poveștii. Dacă l-am considera la nivel exterior ca un comentariu cu privire la relațiile incestuoase dintre tați si fiice, am putea spune că disperarea tatălui de a scăpa de propria vrăjire duce la jertfirea fiicei sale vrăjitoarei. Îngrozit de inconștient, el trăiește acest lucru prin intermediul fiicei sale. Aceasta este dinamica de bază a abuzului sexual tată/fiică. Fiica, „prinsă" ea însăși în fanteziile inflaționiste de a fi specială și de „secret special" împărtășit cu adultul idealizat, cade în vraja tatălui și se pierde față de propria ei viață.

Acest tipar este valabil chiar și fără abuzul sexual. În termeni mai generali, povestea noastră sugerează că fiica care este identificată cu inconștientul tatălui (adesea inconștientul lui nefericit) este pierdută față de viața ei. În acest sens, îmi amintesc o pacientă care a visat că îi oferea transfuzii de sânge tatălui prin degetele lor unite. Ea devenise singura legătură a acestui om nefericit cu propria sa viață, cu propriile sale sentimente, și deși avea o „iubire" profundă pentru (identificare cu) tatăl ei, visul oferă o imagine îngrozitoare a prețului pe care trebuia să-l plătească: sânge, simbol al vieții înseși.

În povestea noastră, nu avem niciun strigăt de protest al mamei lui Rapunzel, când fiica ei dispare în „turnul" fermecat. Se pare că mama a fost prea fermecată ea însăși pentru a mai reclama copilul pentru viață în lumea reală și a abandonat-o tatălui căzut sub vrajă. Literatura de specialitate cu privire la abuzul asupra copilului este plină de aceste mame pasive – de obicei ele însele victime ale abuzului – care își sacrifică fiicele unui incest literal sau psihologic. Într-adevăr, am putea explora în mod profitabil o întreagă varietate de astfel de teme interpersonale și de familie în raport cu povestea noastră. Toate aceste tipare exterioare și drame de familie evoluează, cu toate acestea, din lumea obiect interioară a membrilor familiei – a „complexelor" inconștientului despre care Jung spunea că sunt împărtășite de toți membrii unei familii. Așa că ne întoarcem la povestea noastră ca la o *dramă interioară* – un fel de vis narativ al unui psihic imaginar. În acest fel, diferitele figuri reprezintă „complexe", adică personificări interioare ale unui psihic ipotetic.

Prin această lentilă interpretativă am spune că în acest context copilul reprezintă acea parte „nevinovată" a psihicului care poartă amintirea traumei și care a ajuns să fie clivată în scopul de a salva personalitatea integrală de la fragmentare sau vulnerabilizare. Ca purtător al spiritului personal, acest copil este esențial pentru răscumpărarea poveștii și restaurarea vieții „fermecate" creative. Cu toate acestea, vrăjitoarea Protector/Persecutor din povestea noastră previne contactul cu realitatea, știind prea bine cât de devastator a fost un astfel de contact în trecut. Rezultă, deci, un fel de jertfă a copilului la nivel intern. Captiv în această fermecare, partea-copil există într-o stare suspendată, în imposibilitatea de a muri, dar de asemenea în imposibilitatea de a trăi – într-o situație incertă de „mort viu". Uneori, în vise, găsim această parte de personalitate prinsă înăuntrul unui balon de sticlă sau conținută într-o capsulă spațială, izolată în pod sau îngropată în pământ. Uneori este adormită sau într-o stare modificată, vrăjită, anesteziată sau autistă. În cazurile noastre anterioare, am văzut acest copil în „fetița" Lenore, furioasă si speriată, în viziunea Mariei a „copilul din ceruri" și în cazul „copilului spirit", care plutea în brațele Patriciei și ale bunicii ei pentru a fi „eliberat".

În mitologie, această situație este frecvent reprezentată de o parte a Sinelui captiv în lumea de jos, cum ar fi Euridice sau Persefona în iadul păzit de Prințul Întunericului. O problemă se dezvoltă atunci în lumea de sus, unde totul îngheață si nu crește nimic (aceasta este răzbunarea Demetrei, până când poate să o ia pe Persefona înapoi). O altă imagine a acestei stări este cea a sufletelor celor nevinovați (sugari și patriarhi), captive în purgatoriu unde nu suferă de flăcările „adânci" ale iadului, ci numai de eterna, umilitoarea suferință a așteptării fără sfârșit – suspendate pentru totdeauna – nici aici, nici acolo. O altă imagine pentru această condiție este Tărâmul Pustiu din legenda Graalului, care înconjoară Castelul Graalului, după ce Regele Pescar este rănit în mod misterios. În chinuri groaznice din cauza rănii lui, regele este ținut în viață dincolo de durata obișnuită a vieții lui, pentru că nimeni nu a pus întrebarea necesară pentru a lega cele două lumi. Când Percival

face acest lucru („Cui servește Graalul?"), regele este lăsat să moară și apele curg din nou în Tărâmul Pustiu, înflorindu-l.

În povestea noastră, Rapunzel reprezintă acea parte a personalității care este ținută captivă. În cazul nostru anterior al lui Mary, am văzut că aceasta era de asemenea partea dependentă a personalității – în acest caz, partea dependentă de vrăjitoare, de o viață „vrăjită". Cred că puterea acestei vrăji negative este cea mai puternică rezistență pentru terapeuții care se confruntă cu pacienții Rapunzel și cu partea din terapeut care se identifică cu rănile lor. Acest curent subteran seducător din cadrul travaliului terapeutic rezultă din faptul că *sanctuarul intern către care eul asediat se îndreaptă în timp de criză este, de asemenea, o lume care se deschide spre energii transpersonale.* Deși de multe ori începe ca un mijloc de apărare și mai târziu este pusă în serviciul funcției de apărare, această lume fantastică oferă de asemenea acestor pacienți, un acces veritabil la psihicul colectiv și la misterele interioare care nu sunt ușor accesibile persoanelor „mai bine adaptate". Este adevărat de asemenea că le face să fie exagerate, autosuficiente, încăpățânate și impenetrabile, și vom discuta această problemă, atunci când ajungem la reacția vrăjitoarei la invazia Prințului in turnul ei. Dar misterele care susțin viața, care sprijină spiritul personal părăsit în turnurile interioare ale pacienților noștri traumatizați provin dintr-o adâncime a ființei și a inteligenței care depășește cu mult preocupările înguste ale eului. Acesta este sensul transpersonal sau arhetipal al sistemului de autoîngrijire.

Deci vrăjitoarea din povestea noastră este o personificare a potențialului vrăjitor al psihicului însuși – o „mamă magică" – o alternativă pentru mama reală, care nu a reușit să medieze lumea magică pentru copil. S-ar putea spune că ea reprezintă arhetipul Mamei Teribile cu puterea sa fermecătoare, dar acest lucru ar fi doar parțial corect. Există, de asemenea, o parte a vrăjitoarei care servește vieții. Ea spune: „Voi avea grijă (de copil) ca o mamă". De asemenea, știm că viața în grija vrăjitoarei nu era deloc rea. Povestea ne spune că Rapunzel a crescut ca cel mai frumos copil sub soare, ea avea o voce fermecătoare, cânta ca o pasăre, avea un frumos păr blond, fin

ca aurul; pe scurt, ea era o prințesă – o *puella aeternus*, frumoasă, inocentă, dar captivă într-o bulă.

Rolul vrăjitoarei din povestea noastră este de a o păzi pe Rapunzel pentru a nu fi rănită de interacțiunile traumatice cu lumea exterioară și cu oamenii. Acest lucru înseamnă păzirea ei de a dori ceva și astfel ea trebuie să suprime speranța sau dorința, ori de câte ori este resimțită. Prin urmare, vrăjitoarea este total negativă. Pacienții Rapunzel sunt de obicei foarte familiarizați cu vocea lui/ei în lumea internă. Vrăjitoarea este cea care spune „nu contează", „nu risca", „nu vrei cu adevărat, oricum", „las-o pe mâine", „vei fi dezamăgit" sau, în cazul în care, probabil, pacientul găsește curajul de a-și asuma un risc și a suferit umilire sau respingere, ea este cea care spune: „Ți-am spus că va fi așa, ar fi trebuit mă asculți... a fost o prostie și ai primit ce ai meritat" . Un alt lucru interesant despre vrăjitoarea din lumea internă a traumei este perfecționismul ei. Nimic din lumea reală nu poate sa se ridice la idealismul ei rarefiat sau la raționamentele intelectuale geniale: „Lumea reală este un loc corupt", ea spune: „Nu are valoare să investești în ... Vrei să te căsătorești? – Uită-te la rata divorțurilor... Vrei să mergi la un psihanalist? – Uită-te la ei, sunt șarlatani oricum, sunt corupți... Vrei să ai o viață mai bună? – Compromiți principiile tale și devii un *Yuppie*". Și așa mai departe.

Vrăjitoarea, ca o parte a sistemului de autoîngrijire, este de asemenea un factor reconfortant, dar confortul pe care ea îl oferă este de un tip deosebit de trist și melodramatic și este într-adevăr o manevră înșelătoare bine intenționată. Este ca și cum ea citește povești în fiecare seară la culcare laturii Rapunzel a personalității, dar povestea pe care o spune este de un tip sentimental special. Este ceva de genul: „Ai fost un orfan și nimeni nu te-a iubit și nu ți-a recunoscut frumusețea sufletului, dar te-am găsit și te-am luat acasă și împreună am trăit într-o lume crudă și coruptă, în care cele mai multe lucruri sunt false și banale. Nimeni nu te înțelege în afară de mine și de aceea nu poți fi niciodată singur cu mine în viața ta". Această automângâiere liniștitoare funcționează temporar pentru a ameliora și raționaliza durerea, dar se strică treptat și, la fel ca toate

cercurile nevrotice, „eforturile" psihicului de a disocia, în scopul de a se proteja de traume acute, părăsește personalitatea slăbită și cronic traumatizată. Deci, persoana în cele din urmă sfârșește căutând ajutor.

Am ajunge la o înțelegere suplimentară a vrăjitoarei lui Rapunzel, dacă ne uităm la semnificațiile universale, arhetipale ale vrăjitoarelor, de exemplu, dacă vom amplifica imaginea. Astfel, constatăm că, în mod universal, vrăjitoarele sunt cele care fac vrăji, asociate cu noaptea și moartea. Ele personifică stări modificate ale conștiinței. De multe ori, ele au puterea de a profeți, devorează copiii și nu plâng. Insensibilitatea vrăjitoarelor face parte din modul în care acestea sunt recunoscute. Dacă o vrăjitoare este înțepată cu un ac, ea nu simte. De fapt, orice loc insensibil pe corp (cum ar fi cicatricile) poate fi semn al vrăjitoarei sau diavolului. Deci vrăjitoarea este asociată cu amorțeala psihică – o incapacitate de a simți durerea. Putem vedea atunci în toate acestea capacitatea extremă a psihicului de a se autoanestezia, a disocia, îngheța sau hipnotiza din interior eul.

Acum să ne întoarcem la povestea noastră.

RAPUNZEL: PARTEA 3

După un an sau doi, s-a întâmplat că fiul regelui a trecut călare prin pădure și a ajuns la turn. Apoi a auzit o melodie, care era atât de fermecătoare, că s-a oprit și a ascultat. Aceasta era Rapunzel care, în singurătatea ei, își petrecea timpul făcând să răsune vocea ei dulce. Fiul regelui a vrut să urce până la ea, a căutat ușa turnului, dar nu găsit-o. El a mers acasă, dar cântecul a atins atât de adânc inima lui, încât în fiecare zi venea în pădure și îl asculta. Odată, pe când stătea în spatele unui copac, a văzut venind o vrăjitoare și a auzit-o strigând: „Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău". Apoi, Rapunzel a lăsat în jos codițele părului ei și vrăjitoarea a urcat până la ea. „Dacă aceasta este scara pe care se urcă, îmi voi încerca și eu norocul", a spus el, iar a doua zi, când a început să se întunece, a mers la turn și a strigat: „Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău". Imediat părul a căzut și fiul regelui a urcat.

Cum nu mai văzuse niciodată un bărbat, Rapunzel s-a speriat foarte tare; dar fiul regelui a început să vorbească cu ea ca un prieten și i-a spus că a auzit-o și a fost atât de agitat, încât n-a mai avut odihnă și a fost nevoit să o vadă. Apoi, frica lui Rapunzel a dispărut, iar atunci când el a întrebat-o dacă l-ar lua de soț, ea a văzut că era tânăr și frumos și s-a gândit: „Mă va iubi mai mult decât o face bătrâna doamnă Gothel"; și a spus da și i-a dat mâna. Ea a spus: „Eu voi merge de bunăvoie departe cu tine, dar nu știu cum să ajung jos. Adu cu tine un ghem de mătase de fiecare dată când vii și voi face o scară din el, iar când este gata, voi coborî și mă vei lua pe calul tău". S-au hotărât să se vadă în fiecare seară deoarece bătrâna vrăjitoare venea doar în timpul zilei.

Aici avem adăugarea unui element cu totul nou, care poartă speranța de rezolvare a disocierii traumatice inițiale între cele două lumi ale grădinii fermecate și realitate. Am văzut mai devreme cum dorința soției de a avea un copil și dorința pentru rapunzelul din grădină, care s-a transformat în copil, a fost prima „punte" între cele două lumi. Acest lucru, am speculat noi, corespundea dorinței vrăjitoarei de a avea un copil, în suferința ei, fără niciun acces la lumea reală a oamenilor. Acum Rapunzel este în spatele peretelui – în turnul ei – și suferă același calvar ca și vrăjitoarea noastră, adică o viață sub vrajă, care împiedică posibilitatea unei vieți „fermecate" printr-o relație sănătoasă între real și imaginar. Am văzut în cazul lui Mary cum izolarea creată de diabolicul nostru Protector/Persecutor conduce la fantasmă, în loc de imaginație.

Acum, Prințul intră în scenă, iar el, asemenea soției mai înainte, tânjește după ce aude. Vocea dulce a lui Rapunzel „a atins adânc inima lui" și, de fiecare dată când vine în pădure, este atras de turnul fermecat. Aici avem din nou lumea realității exterioare și reprezentantul său care are nevoie de hrană ce poate veni doar de la lumea internă cu energiile sale arhetipale. Ceea ce sperăm și lucrul pe care povestea pare să-l pregătească în diferitele sale etape este o relație între aceste două lumi – nu una să fie înghițită de cealaltă, cum i s-a întâmplat până acum sărmanei Rapunzel.

Am remarcat de asemenea că prințul este un Trickster, dar în forma sa pozitivă. Nu se poate cățăra în turn, dar o așteaptă pe

bătrâna Doamnă Gothel și respectă „ritul de intrare" („Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău"). Apoi, el folosește acest ritual pentru a intra fără invitație. Acesta este un bun exemplu al modului în care energia schimbătoare de formă din psihic, Tricksterul, străpunge granițele care altfel ar fi închise defensiv și înfăptuiește o *coniunctio* creativă înainte ca Rapunzel să știe ce s-a întâmplat. Prințul de asemenea păcălește Tricksterul-vrăjitoare, pătrunzând fără știrea ei. Aceasta este o temă frecventă în basme și mituri, atunci când ceva nou și fragil urmează să capete existență și „puterile dominante", întotdeauna tiranice, se opun acestui lucru. Când copilul Cristos se naște, de exemplu, regele Irod dă un edict pentru a se ucide toți copiii sub doi ani. Numai un truc și fuga în Egipt au salvat copilul. Și în basmul nostru, noua întâlnire cu fragila Rapunzel este împiedicată de vrăjitoare și de ale sale „vrăji" posesive.

Părul lui Rapunzel constituie calea de acces către interiorul și în afara turnului atât pentru Prinț, cât și pentru vrăjitoare. Dacă ne gândim la părul lui Rapunzel ca fiind o imagine a nevinovăției și a inconștientului ei – ca minte plină de fantezii care există într-o stare neinițiată – imaginea sugerează că pura fantezie servește ca unică legătură cu realitatea în acest stadiu. În cele din urmă, această scară de păr va trebui să fie înlocuită prin mijloace mai realiste. Rapunzel spune: „Eu nu știu cum să ajung jos" și cere Prințului să aducă fire toarse, ghem cu ghem, pentru a construi o scară care ar înlocui părul ei. Ca și în cazul pacienților noștri Rapunzel, trebuie să apară mai întâi o relație în fantezie (transferul „oglindă" și „gemelar" la Kohut) și realitatea trebuie să fie introdusă puțin câte puțin („deziluzionarea adecvată fazei" la Kohut). Citind mai departe povestea noastră, știm că acest proces în pași mici, analog ședințelor de terapie săptămânale, este întrerupt de o criză în care scara de păr a fanteziei lui Rapunzel este dintr-o dată tăiată. Dar, înainte de această criză, elementul de fantezie predomină și asigură legătura majoră între lumea din interior și cea din afara turnului. În paralel cu acest nivel „magic", o legătură mai realistă este țesută, odată cu firele aduse ghem cu ghem de către Prinț. O nouă conexiune-la-realitate este pe cale să se construiască prin vizitele nocturne ale Prințului.

Implicațiile pentru tratament

În situația psihoterapeutică din acest stadiu, povestea noastră corespunde începutului transferului pozitiv și nu există nicio terapie pentru traumă care să funcționeze fără acesta. Avem aici o descriere a începuturilor încrederii și reînnoirii speranței că o legătură între lumea internă a pacientului chinuit și lumea „reală" ar putea fi stabilită. Pacientul începe să se relaxeze, lăsând în mâinile terapeutului sarcina autoliniștirii. Acesta este un moment de posibilitate enormă, dar de asemenea o perioadă de pericol mortal pentru pacient și, așa cum a spus Winnicott, una de dependență profundă în care sinele îngrijitor cedează funcțiile sale unei persoane reale. Dar, dacă totul merge bine la început, în jurul persoanei terapeutului se formează o minunată iluzie de susținere, terapeutul purtând acum imago-ul Prințului și posibilitatea unei „nunți" între Sinele uman și cel „regal". Pacientul începe să viseze și speră din nou. Depresia se transformă în posibilitate. Pare astfel că viața poate fi trăită din nou. Orele de terapie devin evenimentele majore ale săptămânii pacientului. În acest stadiu, poate exista o dorință de reciprocitate totală – o nevoie insațiabilă pentru dragostea terapeutului. Această iubire este ca o îmbrățișare care ține fragmentele de așchii din inima zdrobită a Sinelui-copil al pacientului, asemenea unui părinte care ține un copil care tocmai a fost traumatizat. Speranța este contagioasă și, în această etapă, terapeutul poate începe să aștepte cu nerăbdare ședințele cu pacientul. Adesea, va descoperi el însuși că este disponibil pentru nevoile suplimentare ale acestuia și, simțind eul pacientului traumatizat, va fi instinctiv mai generos decât de obicei cu timpul său, cu atenția și cu grija față de acesta.

Povestea spune că inima Prințului a fost atinsă adânc de cântecul lui Rapunzel, adică el este fermecat de ea. Acesta este un contratransfer, de asemenea o stare modificată pentru terapeut. Povestea spune că Prințul se cațără în turn pe șuvițele lungi ale părului-fantezie. Cu alte cuvintem, și el lasă în urmă lumea realității.

Ceea ce este sacrificat în această perioadă de lună de miere terapeutică este duritatea unei realități traumatice care a pătruns în lumea pacientului prea repede, înainte ca el să fi dezvoltat capacități simbolice. Această lume este cea restaurată acum de conexiunea „magică" dintre protagoniști. La fel ca Rapunzel și Prințul, terapeutul și pacientul au tendința de a uita de munca pe care trebuie să o facă împreună. O amăgire reciprocă se produce, dar este una benignă și necesară. De exemplu, în povestea noastră am observat că Rapunzel și Prințul sunt ușor necinstiți unul cu celălalt, adică întâlnirea lor este o iluzie susținută de un clivaj necesar a părții celeilalte din fiecare. Rapunzel îi apare Prințului ca o frumoasă victimă inocentă și unelteşte cu el împotriva vrăjitoarei, care rămâne secretul ei. Ea nu-l prezintă bătrânei Doamne Gothel. El va trebui să o întâlnească mai târziu. Similar, Prințul o face pe Rapunzel să creadă că el este identic cu partea bună (aducătoare de hrană) a vrăjitoarei, cu scopul de a ajunge la ea. Deci, el se prezintă ca persoana care hrănește și iubește . El nu menționează limitele realității sale, alte responsabilități ale sale din regatul de acasă. Atunci se eliberează o mare cantitate de energie de tip *coniunctio*, dar după cum Edward Edinger a ilustrat, aceasta este o *„coniunctio inferioară"*, ceea ce în alchimie înseamnă uniunea unor substanțe care nu au fost încă suficient diferențiate (a se vedea Edinger, 1985: 211 *sqq.*). Pentru ca o *„conunctio superioară"* să se înfăptuiască sunt necesare proceduri suplimentare. Între Rapunzel și Prinț, sau între pacient și terapeut, este stabilită o „iluzie de transfer" vindecătoare, iar acest lucru aduce cu el o legătură reînnoită cu lumea care fusese înainte golită de fantezie – nepovestită, nerăscumpărată. Dar această legătură va trebui să supraviețuiască unui test al părții întunecate, care urmează să-și facă apariția.

RAPUNZEL: PARTEA 4

Vrăjitoarea nu a observat nimic, până când Rapunzel i-a spus: „Spune-mi Doamnă Gothel, cum se întâmplă că ești mult mai grea când te ridic decât tânărul fiu al regelui – el ajunge la mine într-o clipă". „Ah! Copil rău", a strigat vrăjitoarea. „Ce-mi aud urechile! Am crezut că te-am izolat de

toată lumea, și totuși m-ai înșelat!" În furia ei a apucat pletele frumoase ale lui Rapunzel, le-a înfășurat de două ori în jurul mâinii stângi, a luat o pereche de foarfece cu mâna dreapta, le-a tăiat, iar împletiturile minunate au căzut la pământ. Și a fost atât de nemiloasă că a dus-o pe sărmana Rapunzel într-un deșert, unde avea să trăiască în mare durere și suferință.

În aceeași zi în care a dat-o afară pe Rapunzel însă, vrăjitoarea a legat împletiturile pe care le tăiase de cârligul ferestrei, iar când fiul regelui a venit și a strigat: „Rapunzel, Rapunzel, lasă-n jos părul tău", ea a lăsat părul jos. Fiul regelui a urcat, dar în loc să o găsească pe draga lui Rapunzel, a găsit vrăjitoarea, care se uita la el cu priviri rele și veninoase. „Aha", a strigat ea batjocoritor; „Ai vrea să o iei pe draga ta, dar frumoasa pasăre nu mai cântă în cuibul ei; a prins-o pisica și te va zgâria pe ochi și pe tine. Rapunzel este pierdută pentru tine; nu o vei mai vedea vreodată". Fiul regelui a fost cuprins de durere și disperare și a sărit jos din turn. El a scăpat cu viață, dar spinii în care a căzut i-au străpuns ochii. Apoi a rătăcit aproape orb prin pădure, nu a mâncat nimic altceva decât rădăcini și fructe de pădure, s-a tânguit și a plâns pentru pierderea dragii sale soții. Astfel, el a străbătut câțiva ani în mizerie și a ajuns în deșert, unde Rapunzel cu gemenii cărora ea le-a dat naștere, un băiat și o fată, trăia în mizerie. El a auzit un glas și i se părea atât de familiar că a mers către el. Iar când s-a apropiat, Rapunzel l-a recunoscut, l-a îmbrățișat și a plâns. Două dintre lacrimile ei au umezit ochii Prințului, iar el a putut vedea la fel ca înainte. Prințul a condus-o la împărăția lui, unde a fost primită cu bucurie și au trăit mult timp după aceea, fericiți și mulțumiți.

Aici avem deznodământul poveștii noastre, ceea ce Jung ar numi „criza și liza" visului. Am putea numi această parte „ruptură în membrana simbiotică", ceea ce Melanie Klein a numit „poziția depresivă", iar Edinger *„coniunctio* superioară". Aici, cele două lumi care au fost ținute separat se reunesc izbindu-se furtunos, iar rezultatul este o teribilă dezamăgire. Este interesant modul în care aceste două lumi se intersectează, printr-o „scăpare de limbă". Freud a fost cel care a subliniat faptul că prin astfel de *acte ratate*, materialul disociat își croiește drum în conștiință – doar pentru a fi reprimat din nou. În povestea noastră, lumea vrăjită a turnului este penetrată printr-o trădare care este provocată de un Trickster. Mitologic vorbind, acest lucru este echivalent cu șarpele din Grădina Edenului care a tentat-o pe Eva să mănânce mărul. Există întotdeauna o dorință pentru

mai mult decât iluzie – pentru alteritate, pentru o viață potențial fermecată în lumea reală. Iar agresiunea este o parte importantă a acestui proces. Rapunzel începe să își dorească lucruri din lume și prin aceasta își trădează vrăjitoarea iubită, stârnindu-i furia.

Implicațiile pentru tratament

În terapie, „momente" ca acesta apar, de obicei, atunci când pacientul schizoid găsește curajul de a cere lucruri reale terapeutului, adică cereri transferențiale pe care terapeutul nu le poate satisface, chiar dacă ar vrea. Limitele sincere ale terapeutului duc la „deziluzie" și retraumatizare. Analistul este de asemenea traumatizat și îngrozit. Toate intențiile sale bune par brusc să nu făcut nimic altceva decât să creeze o iluzie hidoasă – o co-dependență cu Rapunzelul din pacient. Ambele părți suferă o pierdere deziluzionată în acest stadiu. Pacientul a crezut că terapeutul ar fi cu adevărat legătura vieții cu lumea – că va îndeplini într-adevăr această promisiune și va fi un Prinț. Terapeutul a crezut că pacientul va fi într-adevăr vindecat numai prin empatie și înțelegere și va renunța la cererile neîncetate de relație, empatie și hrănire liniștitoare. În schimb, spre dezamăgirea lor reciprocă, nevoile din „membrana simbiotică" sunt neîncetate, nesățioase și niciodată nu par a fi îndeplinite. În această etapă, răbdarea terapeutului poate ajunge la limite. Fiind tot mai iritat, terapeutul constată că fiecare interpretare este traumatică, fiecare concediu, fiecare amintire din viața sa reală pare a provoca suferințe incredibile pacientului Rapunzel. În acest moment, există de obicei un eveniment care generează o ruptură. De obicei, terapeutul face o trecere la act.

De exemplu, o dată am mărit prețul ședinței în cazul unei tinere. Numesc aceasta o trecere la act pentru că a fost prima majorare de preț în cinci ani și, prin urmare, a fost una mare, de zece dolari pe oră. Am anunțat acest lucru la începutul ședinței. S-a uitat la mine cu indiferență, insistând că nu are nicio reacție deosebită la acest lucru – totul este bine – doar să-i trimit factura; nici nu a dorit să se gândească la asta. O oră mai târziu, m-a sunat furioasă și a anulat

următoarea programare. Aici, a intervenit vrăjitoarea lui Rapunzel. Apoi au urmat insulte și amenințări de suicid. A doua zi am primit o scrisoare plină de scuze pentru furia ei și de autoacuzații pentru firea ei impulsivă (aici, vrăjitoarea s-a întors din nou în interior, învinuind sinele-copil). În ședințele care au urmat, această pacientă a fost capabilă să descrie panica pe care a simțit-o la gândul că a distrus relația cu furia ei (aceasta era o fată care avusese accese de furie în copilărie și de fiecare dată fusese pedepsită tot mai sever).

Erupția de furie a pacientei a fost începutul a nenumărate confruntări care au urmat între vrăjitoarea ei și limitele mele realiste. Am început să-mi stabilesc limitele, să închei ședințele la timp, să înfrunt cererile transferențiale în loc să le dau la o parte – aducând de fiecare dată pacientul înapoi la realitatea paradoxală a ceea ce făceam împreună.

În timpul acestei faze foarte furtunoase din cadrul lucrului terapeutic este necesară o combinație delicată de reasigurare și fermitate. Este foarte dificil pentru pacienții cu traume să îndure toate acestea fără să aibă asigurarea unei relații reale posibile după terapie. De multe ori, acești pacienți nu pot trece peste „cruzimea" cadrului terapeutic analitic. Cum pot ei să-și exprime fanteziile secrete din transfer, de exemplu, atunci când analistul nu va face decât să-i umilească prin tăcere și, câteva minute mai târziu, îi va conduce afară pe ușă și va primi următorul „caz"? Oricât de dureroasă poate fi această experiență pentru pacientul cu traumă timpurie, adevărul este – și uneori conștientizarea contează pentru pacient – că în psihoterapie există tot timpul o „relație reală" și una „iluzorie" între analist și pacient. Mai mult decât atât, acceptarea tensiunii dintre cei doi este necesară pentru ambele părți, pentru că, în viața pacientului, polaritățile esențiale ale condiției umane au evadat în fantezie și acum vor să evadeze din nou prin rezistență la transfer. Pentru terapeut, conținerea acestei tensiuni îl face să revină la limitele umane a ceea ce poate fi oferit în mod realist oamenilor răniți traumatic din practica lui – în ciuda profundei speranțe/fantezii a terapeutului de a salva pacientul de la toate suferințele „nedrepte" provocate de circumstanțele vieții.

În povestea noastră, această fază furtunoasă a trecerii prin mecanismele defensive de autoîngrijire este imaginată prin faptul că amândoi, Rapunzel și Prințul orb, rătăcesc prin deșert, Rapunzel cu gemenii ei, „care trăiesc în mizerie" și Prințul plângând pierderea „dragii lui soții", care era, bineînțeles, o soție pe care a întâlnit-o în „iluzia turnului". Întrebarea pe care povestea noastră ne-o adresează nouă este cum ar putea fi recuperată această iluzie la un alt nivel – cu alte cuvinte, cum transformăm vraja în farmec [al vieții].

Aici este locul unde abordarea jungiană oferă un element esențial de înțelegere. Lumea internă a sistemului arhetipal de autoîngrijire este într-un sens o „iluzie-turn" – o fantezie grandioasă, atotputernică, împlinitoare a dorințelor, retrasă în interior pentru a evita durerea insuportabilă a unei realități contaminate în mod traumatic. Aceasta a fost abordarea lui Freud față de lumea internă și imagistica „religioasă". Dar, într-un alt mod, turnul lui Rapunzel și vrăjitoarea descriu realitatea numinoasă a stratului arhetipal al psihicului, iar această realitate este la fel de „reală" precum realitatea exterioară privită cu atâta suspiciune de vrăjitoarea lui Rapunzel. După cum am văzut, Jung a adoptat cuvântul „numinos" dintr-un important studiu al lui Rudolph Otto asupra naturii experienței religioase în diferite culturi. Otto a arătat că numinosul este o *categorie a experienței*, precum iubirea sau agresivitatea, dar o categorie a experienței care exprimă cu unicitate ce înseamnă a fi om. Pentru Jung, nu mai era mult până la a „localiza" teoretic această putere misterioasă, care inspiră venerație, în cel mai profund strat al psihicului – dimensiunea sa *colectivă* sau religioasă. Deci, în conformitate cu argumentele pe care le aducem aici, atunci când trauma lovește și vrăjitoarea vine să salveze spiritul uman, „lumea" arhetipală care se deschide prin abisul catastrofei exterioare este o *lume care deja așteaptă să fie descoperită*. Această lume nu este „creată" de către eu, în scopul de a oferi iluzia necesară (cum credea Freud). Aceasta este plasată în serviciul „iluziei", în scopul de a apăra spiritul personal, dar aceste mecanisme defensive arhetipale sunt un fel de miracole, de sine stătătoare și ajută la supraviețuirea organismului.

Problema apare, după cum am văzut, în dorința disperată a sinelui-Rapunzel pentru o viață reală într-o lume a turnului care începe să devină tot mai persecutorie. Partea care îngrijește din energiile numinoase începe să facă loc părții diabolice, distructive. Acestea sunt părțile luminoase și întunecate ale numinosului și reprezintă versiuni amplificate ale „iubirii" și „agresivității", pe care pacientul traumatizat nu a putut să le „umanizeze" într-un proces de dezvoltare normală, cu faze de tranziție.

În povestea noastră, atât Rapunzel, cât și Prințul par să fi căzut sub latura persecutorie, distructivă a sistemului de autoîngrijire pe măsură ce fiecare se luptă într-o lume scindată, nerăscumpărată a suferinței. „Zidul" care separă reapare sub forma unui pustiu de netrecut care îi desparte – fiecare l-a pierdut pe celălalt. Dar apoi Prințul aude vocea lui Rapunzel – o repetare a ceea ce s-a întâmplat la început, când călărea spre turn. El rătăcește orbește spre această voce, până când Rapunzel îl recunoaște, cade la gâtul lui, plânge și lacrimile ei îi vindecă vederea. În această imagine, avem o descriere frumoasă a modului cum durerea vindecă legătura pierdută cu lumea numinosului.

În acest moment din situația terapieutică curg de asemenea multe lacrimi. Pacientul și terapeutul trec prin momente în care relația pare a fi complet ruptă. Și totuși, dacă tensiunea este menținută în această perioadă, este posibilă o adevărată „coniunctio". Unul din factorii de vindecare în această perioadă de lucru este faptul că, de această dată, „trauma" terapeutică vine după o perioadă de „iluzie" esențială a sinelui-obiect, în care o adevărată „sarcină" poate apărea în relație. Chiar și cu rezolvarea acestei iluzii, există o diferență față de momentul traumatic timpuriu din viața pacientului. În primul rând, a avut loc o unire adevărată; în al doilea, de la pacient este auzit un protest complet – protestul nu se poate întâmpla în copilărie. În doze mici, aceasta este otrava care vindecă. Știm că imunitatea se dezvoltă doar prin injectarea organismului care provoacă boala. Numai această retraumatizare diluată ajunge la durere. Și acesta este un proces reciproc. Terapeutul trebuie de asemenea să recunoască propria sa „deziluzionare". O parte esențială a lucrului meu cu pacienta de mai

sus, de exemplu, a fost recunoașterea propriilor mele probleme. Pacienta trebuia să vadă că sufeream și eu, înainte de a putea simți latura reparatorie a furiei ei și de a vărsa lacrimile care puteau vindeca ochii relației ei rănite cu realitatea. Trebuia să mă vadă luptând cu reacții autentice la furia și dragostea ei înainte de a putea adera la așteptările mele de a se lupta cu ale ei. În acest proces, umanitatea terapeutului se distinge de cruzimea perfecționismului îngrijitorului intern al pacientului. Lupta care urmează, împreună cu pacientul, reprezintă o realitate umană mai cuprinzătoare, într-un fel, comunitatea umană extinsă în care pacientul nu a intrat niciodată complet. Aceasta este partea esențială a travaliului de doliu din această etapă.

Când pacienții noștri Rapunzel se simt mai bine, chiar dacă viața lor exterioară devine mai animată de adevăratul lor sine, ei trec totuși printr-o perioadă tristă din cauza fricii de a pierde lumile interne – sau așa simt ei lucrurile – un fel de sacrificare agonizantă a ceea ce simt a fi propria lor „copilărie". Ei nu vor să renunțe la „lumea lui Dumnezeu" pentru superficialitățile goale ale vieții din „lumea aceasta", cu banalitățile și minciunile sale. Cu toate acestea, viața în lumea exterioară începe să fie mai reală și autentică. La fel ca Rapunzel, ei sunt provocați să renunțe la identificarea lor cu lumea inflaționată a vrăjii și, după „cădere", să recupereze relația cu ceea ce farmecă. Aceasta este ceea ce înseamnă „fericiți până la adânci bătrâneți" din poveștile noastre cu zâne – nici a trăi în extaz, pe de o parte, nici într-o „realitate" goală, pe de altă parte, ci a trăi într-o lume în care zidul dintre imaginație și realitate se retrage și devine o graniță flexibilă. Înseamnă mai mult decât suferința cotidiană a lui Freud. Este vorba despre trăirea unei vieți la care se poate visa și în care lupta pentru a realiza visul poate fi împărtășită cu alte persoane care fac același lucru.

8

PSYCHE ȘI DAIMONUL IUBIT

Povestea lui Eros și Psyche, spusă ca un scurt interludiu într-un roman mai lung, *Măgarul de aur*, de scriitorul roman Lucius Apuleius, s-a dovedit a fi irezistibilă pentru teoreticienii jungieni. Erich Neumann a adaptat povestea (Neumann, 1956) și a fost primul care a interpretat-o. El a abordat povestea ca o paradigmă a dezvoltării feminine. Prin contrast, atât von Franz (1970), cât și Ulanov (1971), o văd ca pe un model de dezvoltare a animei la bărbați. James Hillman (1972), o vede ca pe o dramă arhetipală – un portret metaforic al dorinței lui Psyche pentru Eros și a lui Eros pentru Psyche și, recent, Lena Ross a interpretat povestea ca fiind „lupta pentru separarea din colectiv menținând în același timp o relație cu divinul" (Ross, 1991: 65).

Spre deosebire de analizele de mai sus, vom aborda această poveste ca o portretizare a ceea ce am descris ca fiind sistemul arhetipal de autoîngrijire și de „salvare" (de către Eros) a unui eu traumatizat nevinovat (Psyche). În această poveste, salvatorul lui Psyche se dovedește a fi un daimon-iubit și, la fel ca în povestea lui Rapunzel, aici se descrie vindecarea traumei ca un proces în două etape, în care mai întâi sunt întâlnite aspectele iubitoare de protecție ale lui Eros și mai târziu aspectele daimonice. Pe măsură ce povestea progresează, atât Eros, cât și Psyche trebuie să sufere pierderea iluziei astfel încât, în cele din urmă, să poată funcționa o relație între eul legat de realitate și puterile numinoase ambivalente reprezentate de Eros, atât în forma lui de protecție, cât și de persecuție. Eros/Psyche reprezintă o

diadă ce seamănă mai mult cu diada vrăjitoare/Rapunzel, iar această structură arhetipală definește sistemul de autoîngrijire al pacientului traumatizat, cu *rezistență* inițială la schimbare și de acceptare finală a inevitabilității schimbării (care este o parte a condiției ființei umane).

Dacă vom aplica o metaforă gnostică pentru această dezvoltare în povestea noastră, am putea spune că procesul în două etape delimitează un fel de coborâre în două etape a spiritului în materie – *o încarnare a spiritului personal (daimon) în corp.* În capitolul 4, am descris acest proces cu referire la noțiunea „locuirii" a lui Winnicott. În acest capitol, vom vedea că locuirea pare să aibă loc într-un proces în două etape. În prima etapă, eul alienat (traumatizat) al narațiunii (Psyche sau Rapunzel) este „capturat" de un daimon de protecție (vrăjitoare sau zeu) și spulberat într-un castel fantezie sau turn. După un timp suficient în această cameră transformațională, hrănit în fiecare noapte cu ambrozia Daimonului său îngrijitor, eul nevinovat și neinițiat al narațiunii este suficient de puternic (și Psyche, și Rapunzel sunt însărcinate) să riște alienarea față de partea pozitivă a Sinelui cu care acesta a ajuns să se identifice.

În acest moment, are loc un *sacrificiu* și este inițiată etapa a doua. Acest moment de sacrificiu pe care l-am văzut în cazul lui Rapunzel în momentul când ea și Prințul o înfruntă pe bătrâna doamnă Gothel și sunt alungați din turn, rezultă într-un proces de suferință și înstrăinare, la fel cum (în povestea noastră curentă) Eros și Psyche suferă din cauza „părții întunecate" a iubirii lor fericite. Dar această suferință include elementul intern pozitiv (*in utero*) și este, prin urmare, complet diferită de suferința neregenerată cu care încep poveștile noastre. Acesta reprezintă suferința unui eu sacralizat – un eu aflat acum sub îndrumarea Sinelui și a energiilor sale individuante.

EROS ȘI PSYCHE[1]: PARTEA 1

Trăia o dată un rege și o regină care aveau trei fiice și una dintre ele, Psyche, era atât de frumoasă, încât bărbații rămâneau fără grai în

prezența ei și au început să o venereze ca și cum ar fi fost zeița Afrodita însăși. Surorile ei mai puțin frumoase se căsătoriseră cu diferiți regi. Cu toate acestea, potențialii pețitori o admirau pe Psyche numai de la distanță, lăsând-o în nefericirea ei, cu spiritul frânt, în timp ce ea ura în inima ei însăși frumusețea care a făcut-o inaccesibilă. Aflat în dilemă, tatăl lui Psyche a consultat oracolul lui Apollo pentru a găsi un soț pentru ea și a primit vestea că Psyche era pregătită pentru căsătoria cu un dragon monstruos, și astfel, cu mare plâns și jale, a fost dusă pe un munte singuratic să aștepte căsătoria cu daimonul.

Între timp, Afrodita, care a fost profund jignită că un simplu muritor ar putea să-i ia locul de zeiță a frumuseții, l-a chemat pe băiețelul ei senzual Eros și l-a implorat să o răzbune, făcând-o pe Psyche să se îndrăgostească de cel mai josnic dintre bărbați – „unul atât de frânt, încât nefericirea sa să nu aibă pereche în toată lumea" (5). Trimis cu sarcina răzbunătoare de mama sa, Eros a găsit-o Psyche tremurând pe un colț de stâncă al muntelui singuratic. Plutind departe cu Vântul de Vest, el a purtat-o ușor în jos într-o dumbravă frumoasă lângă o fântână transparentă cu apă cristalină. În mijlocul dumbrăvii, se afla un palat „construit nu de mâini omenești, ci prin iscusința unui zeu" (9).

Ademenită de farmecul și frumusețea palatului miraculos, Psyche a văzut o mare bogăție cum nu mai văzuse niciodată. Copleșită de bucurie, a auzit voci fără trup care au invitat-o să se destindă și i-au servit mâncăruri delicioase și vin ca nectarul, apoi i-au cântat ca un cor invizibil. În acea noapte, sub mantia întunericului, soțul ei necunoscut a venit, a făcut dragoste cu Psyche și a plecat în grabă, înainte de ivirea zorilor. Și așa a fost pentru multe nopți și zile.

Dar între timp, părinții lui Psyche erau tot mai îmbătrâniți și slăbiți de durere, la fel ca și surorile ei mai mari. Urcând la stânca unde Psyche a fost părăsită, s-au bătut cu pumnii în piept și au plâns pentru pierderea lui Psyche, până când, în cele din urmă, tânăra frumusețe, ea însăși copleșită de durere, îl convinge pe necunoscutul ei soț să le permită să o viziteze. Îndeplinindu-i dorința, Eros le poartă cu Vântul de Vest pe cele două surori în palatul său, dar îi cere lui Psyche să promită – sub amenințarea că l-ar pierde pentru totdeauna – să nu spună nimic despre soțul ei sau despre înfățișarea lui.

Văzând bogăția averii ei cerești, surorile lui Psyche roase de invidie s-au întors acasă pline de furie și au născocit un plan împotriva ei. Simulând mâhnirea, cu părul smuls și fețele sfâșiate, s-au întors din nou la stâncă. Între timp, sărmanei Psyche îi era dor de surorile ei mai mult ca oricând și l-a convins pe Eros să le permită o a doua vizită, apoi o a treia.

„Vezi", a spus el, „în ce pericol mare eşti?... Lupoaicele mincinoase au ţesut un complot adânc împotriva ta ce urmăreşte să te convingă să cauţi să-mi cunoşti faţa pe care, după cum ţi-am spus, dacă o vei vedea o dată, nu o vei mai vedea niciodată. Şi astfel, dacă în continuare aceste viclene spirite rele vin încoace... să nu spui nimic cu privire la soţul tău. Pentru că, în curând, vom avea un copil pe care chiar acum pântecele tău îl poartă. Dacă vei păstra secretul meu în tăcere, el va fi un zeu; dacă îl dezvălui, va fi un muritor" (19).

În cele din urmă, surorile lui Psyche au născocit o înşelăciune la fel de vicleană şi i-au spus surorii lor: „Eşti fericită pentru că trăieşti în ignoranţa binecuvântată a acestui blestem al diavolului tău şi nu ai nicio bănuială asupra pericolului ce te paşte... Noi am aflat adevărul... Cel care ţi se alătură în taină noaptea este un şarpe uriaş cu o mie de cozi încâlcite; picură sânge şi otravă mortală din gât şi din oroarea cavernoasă a gurii sale căscate. Aminteşte-ţi oracolul lui Apollo, care a proclamat că ar trebui să fii mireasa unui animal feroce... A sosit timpul să alegi dacă să le crezi pe surorile tale... sau să-ţi găseşti mormântul în măruntaiele unui monstru crud" (22-3).

Sărmana Psyche a fost copleşită de oroarea acestei veşti triste. Purtată dincolo de limitele raţiunii şi tremurând de durere, a hotărât să se uite la iubitul ei necunoscut şi, dacă este necesar, să-l omoare în somn, aşa cum o sfătuiseră surorile ei. „Nerăbdarea, nehotărârea, îndrăzneala şi teroarea, neîncrederea şi furia, toate se luptau în ea şi, lucrul cel mai rău dintre toate, în acelaşi corp, ura fiara şi iubea soţul" (25).

Cu toate acestea, când a venit ora stabilită şi Eros a adormit, ea a aprins o lampă şi l-a văzut pe frumosul Eros, cel mai frumos dintre zei. Înţepându-se în una dintre săgeţile sale, Psyche s-a îndrăgostit de dragoste. S-a aruncat asupra lui într-un extaz al iubirii, dar în acel moment uleiul din lampă a sfârâit şi o picătură a căzut pe Eros. Sărind din pat, secretul său fiind acum trădat, Eros se smulse din sărutările lui Psyche şi zbură departe fără niciun cuvânt.

La fel ca în cele mai multe basme, povestea noastră începe cu un dezechilibru între lumea numinoasă a zeilor şi tărâmul uman. Cu alte cuvinte, ceva a mers prost în *medierea* energiilor arhetipale şi dezechilibrul va trebui să fie corectat. În povestea lui Rapunzel, am văzut cum un zid separă aceste două cuvinte (ca în tulburările schizoide) şi cum, treptat, prin diferite figuri mediatoare şi prin suferinţa lui Rapunzel şi a prinţului ei, cele două lumi s-au întrepătruns şi, în

cele din urmă, s-au integrat. În Eros și Psyche nu avem un zid între numinos și real, ci *mai degrabă o utilizare defensivă a numinosului de către un eu-realitate inadecvat constituit.* Aceasta este problema narcisismului, de exemplu, identificarea eului cu frumusețea, bogăția sau faima – toate valorile colective care inflaționează eul cu energii arhetipale numinoase care nu-i aparțin de drept acestuia. Psyche este „inflaționată" de dorința celorlalți (ea poartă proiecțiile lor), dar dorința ei este ne-trezită. „Spiritul ei este frânt", iar ea este plină de ură de sine – exact ceea ce am văzut la moștenirile traumelor timpurii. Numai frumusețea ei exterioară susține stima de sine. Lăuntric ea este goală și fără un sine autentic.

În această situație îngrozitoare, abandonată de către dragostea umană și destinată doar robiei unui iubit-daimon, Psyche este în aceeași situație dificilă ca și Doamna Lunii a lui Jung, după violarea ei incestuoasă de către fratele ei (capitolul 3). Cu toate acestea, „nevoia omului este folosită de zeu", iar în acest moment de suferință insuportabilă, o „ființă" transcendentă vine să salveze eul asediat, purtându-l departe într-un peisaj interior mitic, dizolvându-l în energiile divine, astfel încât să se poată recupera. În acest caz, Daimonul iubit al lui Psyche nu este nimeni altul decât „Iubirea" însăși. Cu toate acestea, acest „Eros" este cel care, aparent, are nevoie de propria sa dezvoltare, pentru că l-am întâlnit pentru prima dată în istoria noastră ca fiind nimic altceva decât băiatul mamei, posedat ca să spunem așa, de mama sa divină, Afrodita, care-l sărută „cu buzele întredeschise". Deci, povestea noastră se referă la salvarea și transformarea *partenerului daimonic al acestui eu*, care este tras în jos în activitățile omenești din dragoste pentru această parte feminină rănită a Sinelui.

EROS CA DAIMON

Inspirându-ne din Grotstein (1984), am remarcat în epigraful capitolului 1 că atunci „când inocența a fost privată de drepturile ei, devine un spirit diabolic". În conformitate cu această analiză, am

putea crede, în cel mai bun caz, despre acest zeu Eros, că este spiritul personal inviolabil sau daimonul care a scăpat din sinea lui Psyche, atunci când spiritul ei a fost frânt. În capitolul 2, am explorat cum în trauma timpurie există o inversare a ceea ce Winnicott numește locuirea, iar polii somatici și spirituali ai arhetipului sunt disociați. Am speculat că unul dintre motivele pentru această divizare a fost necesitatea de a păstra *spiritul personal inviolabil* și că Sinele, reacționând la traume, a fost agentul de organizare pentru o *dezmembrare a experienței*, necesară pentru supraviețuire. În exemplele noastre clinice, am văzut de asemenea modul în care, atunci când se întâmplă acest lucru, Sinele constelează în mod negativ, împiedicând de fapt integrarea sau individuarea, și cum, protejând spiritul personal, acesta totodată îl persecută sau îl întemnițează.

Dacă ne gândim la Sine ca la acea plenitudine potențială a personalității care caută neîncetat încarnare în eu și în relații-obiect, atunci dezmembrarea sau ruperea relației sale cu eul realității pe care trauma o forțează, se înțelege atunci că *Sinele, ca să spunem așa, s-a sacrificat* – de exemplu, a sacrificat însăși esența sa, *care este relația*. Ca daimon sau zeu (Eros) în narațiunea noastră, și-a distrus potențialul său de încarnare-realitate (Psyche) – s-a dezmembrat, ca să spunem așa, prin dezmembrarea relației sale cu eul și cu lumea. Perechea rezultată Eros/Psyche, reprezintă cele două jumătăți ale unității originare personal/transpersonal (interior/exterior), care a fost dezmembrată prin traumă. Ca și omul originar al lui Platon, care a fost tăiat în două, fiecare jumătate căutându-și mereu perechea sa, perechile Eros/Psyche sau Sine/eu sunt acum separate radical și, în cazul în care acestea urmează să fie reunite, va fi nevoie ca persoana gazdă a acestui proces să găsească o nouă capacitate de a trăi suferința afectelor arhetipale ale lui Psyche.

Această nouă capacitate de a suferi este întotdeauna o *redescoperire* bazată pe *rememorarea* momentelor anterioare din viața pacientului când dependența era posibilă și iubirea era binevenită. Această rememorare poate avea loc numai într-o relație de dragoste cu o altă persoană și am arătat în mod repetat rezistența la această iubire, rezistență pe care Sinele dezmembrat o ridică. În psihanaliză,

această relație de dragoste apare în transfer și, odată cu ea, toți factorii transpersonali de unificare pe care transferurile îi pun în mișcare.

În povestea noastră și în mitologie, în general, „factorii transpersonali de unificare" sunt ființe intermediare sau daimoni care leagă domeniul pur spiritual al zeilor și rasa umană pământească. În *Banchetul* lui Platon, Socrate îl pomenește pe Eros ca fiind chiar un astfel de daimon sau spirit puternic, la jumătatea distanței dintre Divinitate și om. Unul dintre ascultătorii săi îi pune o întrebare mai generală despre ce înfăptuiesc acești daimoni sau spirite, iar el răspunde:

> Ei sunt mesagerii și interpreții care se mișcă între cer și pământ, care zboară în sus odată cu rugăciunile noastre și coboară cu răspunsurile și poruncile cerești, și din moment ce ei se află între cele două stări, sudează ambele părți laolaltă și le îmbină într-un mare întreg. Ei formează mediul artelor profetice, al ritualurilor preoțești de sacrificiu, de inițiere și de incantație, de divinație și de vrăjitorie, pentru ca divinul să nu se amestece direct cu omul, iar omul nu poate avea niciun contact, nici chiar în starea de veghe sau de somn, cu zeii decât prin intermediul lumii spiritelor. (von Franz, 1980a: 36)

Deci daimonicul este cel care servește ca zonă intermediară de experiență, între lumea transpersonală, arhetipală, cu dinamismul său numinos – atât pozitiv, cât și negativ - și lumea pământească, umană a eului funcțional. Daimonii reprezintă Sinele în dinamismul său mediator. Atât ca Protectori, cât și ca Persecutori, ei sunt părți necesare ale sistemului de autoîngrijire, tocmai pentru că a existat o *mediere insuficientă* a violentelor energii arhetipale care curg prin eu în situații traumatice. Știm că eul nu se poate desfășura în conformitate cu imboldurile unui punct de control transpersonal, dacă nu există un mediu facilitator – dacă lumea arhetipală nu permite personalizarea într-un asemenea fel, încât imagistica sa grandioasă să fie redimensionată la proporții umane. Fără acest lucru, este ca și cum Sinele reorientează energiile sale de la *a trăi,* într-un ultim efort disperat, la *a conserva* ceea ce a mai rămas din personalitatea adevărată, în speranța unei posibile mântuiri în viitor. El „furnizează"

eului-copil asediat o lume (palatul de cristal al lui Eros) în locul lumii pierdute de viață trăită în contact cu realitatea. Cu alte cuvinte, Daimonul iubit este întruchiparea Sinelui întors asupra lui însuşi, nerăscumpărat de re-cunoaşterea umană.

În povestea noastră, Eros zboară cu marile sale aripi în vârful muntelui unde Psyche aşteaptă pentru a îndeplini poruncile mamei sale. Imediat ce vede suferința lui Psyche, simte că este copleşit de ceva ce nici chiar el nu poate controla şi este atras în jos, în lumea umană, trădându-şi propria mamă divină; astfel intră în mod voluntar în propriul său proces de transformare. Acest moment conține paradoxul că dragostea se *trezeşte în Zeul lubirii numai atunci când se apropie de suferința şi limitele umane*. În povestea noastră, divinul Eros este determinat să-şi trădeze perfecțiunea cerească datorită suferinței unui suflet muritor. Acesta este un motiv de *întrupare* similar cu conceptul creştin timpuriu de „kenosis" (care în greacă înseamnă „a goli"), prin care Cristos, identificat cu unitatea atotpătrunzătoare a Dumnezeirii, nedefinită, „s-a golit pe sine" de a sa plenitudine atotcuprinzătoare pentru a deveni om – pentru a deveni definit. Jung a crezut că a văzut în sacrificiul său voluntar o licărire a telosului sau a scopului final al psihicului, care nu era doar scopul eului, ci transformarea întregii personalități. Sinele nu pare să vrea o expresie (descărcare) nelimitată. El caută limitarea umană pentru a se transforma el însuşi.

PROTECȚIA DAIMONICĂ VS. ÎNCHISOARE

Lumea în care Eros o duce pe traumatizata Psyche ne este bine cunoscută acum, pornind de la turnul lui Rapunzel. Un mare merit al lui Jung a fost acela că a realizat adevărata natură a acestui sanctuar interior pornind de la traumatisme exterioare. Spre deosebire de Freud, care a văzut-o doar ca o lume sexuală, regresivă, care îndeplineşte dorințele – în care eul s-a retras (regresie incestuoasă în uter), Jung şi-a dat seama că eul regresiv a mers mai adânc, în stratul

colectiv al psihicului, și acolo s-a găsit susținut de energii transpersonale care erau absolut esențiale „progresului" său.

> Libidoul regresiv aparent se desexualizează prin retragerea pas cu pas în stadiul presexual al celei mai fragede pruncii. Nu se oprește nici acolo, ci se pornește, ca să spunem așa, înapoi la condiția intrauterină, prenatală și, părăsind în întregime sfera psihologiei personale, irupe în psihicul colectiv în care Iona a văzut „misterele" („reprezentări colective"), când se afla în burta balenei. Libidoul atinge astfel un fel de condiție incipientă, de care, asemenea lui Tezeu și Peirithous, în călătoria lor spre lumea de dincolo, s-ar putea agăța. Dar el poate de asemenea să se elibereze de îmbrățișarea maternă și să revină la suprafață cu noi posibilități ale vieții. (Jung, 1912a, par. 654)

Aici am descris lumea încapsulată a ceea ce psihopatologia cunoaște ca „defensivă schizoidă", dar cu adăugirea importantă adusă de Jung a energiilor de susținere ale vieții disponibile acolo. În interiorul acestei lumi a iluziei, eul fragil, umilit a lui Psyche este ținut în viață ca o plantă hidroponică, hrănit noapte de noapte cu nectarul iubirii lui Eros, adică, cu fantezie arhetipală. Acesta este unul dintre miracolele vieții psihologice că psihicul traumatizat este ținut în viață în acest mod (deși cu un preț de enorm). În interiorul palatului cristalin al poveștii noastre, Jung a văzut mai mult decât ceea ce D.W. Winnicott numea „depozitare la rece", în care adevăratul sine se retrage în circumstanțe traumatice (vezi Winnicott, 1960a:. 140 *sqq.*), și mai mult decât sanctuarul intern în care „inima pierdută a eului libidinal" se retrage în metafora paralelă a lui Harry Guntrip (vezi Guntrip, 1971: partea II). Jung a văzut o cameră de transformare în care eul traumatizat a fost descompus în elementele sale de bază, dizolvat, ca să spunem așa, în nectarul zeilor, pentru „scopul" de a renaște mai târziu. În povestea noastră, efectul de dizolvare al lui Eros duce la o destrămare a asediatului „eu" a lui Psyche în starea contopită a divin-omenescului „noi", astfel încât prima etapă în vindecarea ei este echivalentă cu o predare a „vechii" ei personalități și includerea transformativă a acesteia în ceva mai mare. Acest ceva mai mare, sub a cărui „vrajă" ea cade în acest stadiu, este tocmai elementul religios (divinitatea lui Eros) și Jung a văzut în acest motiv arhaic un adevăr profund

despre psihic, care arăta mult dincolo de aparentul escapism iluzoriu al religiei, evidențiat de Freud.

DAIMONICUL CA TEMNICER

Înainte de a merge mai departe cu povestea noastră, este important să subliniem aspectele cu adevărat periculoase ale acestor iluzii autosusținute care se dezvoltă din abundență, în ceea ce am putea numi palatul de cristal al iubitului-Daimon, în care Eros o duce pe Psyche și unde o ține prizonieră „în întuneric" pentru o lungă perioadă de timp. Introducerea acestui „spațiu" psihologic este echivalent cu pătrunderea într-o stare modificată de conștiință. Acesta este motivul pentru care toate vrăjitoarele și daimonii sunt „făcători de vrajă". Dacă această energie „narcisică" este însușită de eu, așa cum se întâmplă în mod inevitabil într-o anumită măsură, atunci rezultă un tip foarte refractar de inflație, iar libidoul ajunge să fie blocat în lumea de dincolo. Constelația rezultată este atât inflaționată (zeul Eros), cât și infantilă (Psyche cea rănită). Oamenii prinși în această plasă sunt, în mod paradoxal, incredibil de nevoiași și deopotrivă plini de o mândrie autosuficientă, neputincioși și deopotrivă omnipotenți, o „persoană divină sau regală" și deopotrivă un „prunc". Acest infantilism imperios este partea întunecată a influenței daimonicului asupra eului – este tendința spre incest și „regresie malignă".

Freud a avertizat foarte corect cu privire la calitatea de dependență a acestei etape, pentru că balonul de sticlă în care rămân Eros și Psyche nu este doar locul transformării, precum Jung a crezut atât de optimist; el este, de asemenea, locul dependențelor noastre compulsive și al „co-dependențelor". „Dragostea" în interiorul acestui loc este incestuoasă, adică este dezvoltată anterior diferențierii graniței sine-obiect și provoacă dependență *tocmai pentru că aici avem acces la „ambrozia" energiilor divine*. Acest fapt l-a ajutat pe Jung să înțeleagă „problema spirituală" din spatele dependenței de alcool, pe care a văzut-o ca o proiecție concretizatoare greșit orientată a

nevoii de experiență spirituală asupra „esențelor" (spiritelor*) alcoolului. Ceea ce Jung nu a prevăzut (și cum ar fi putut?) este puterea de adicție pe care teoriile sale psihologice o vor avea asupra oamenilor ale căror înclinații „New Age" i-au atras numai spre partea „luminoasă" și „vindecătoare" a numinosului.

Oamenii care sunt victime ale adicției știu cât de inutilă este de multe ori lupta lor în „spațiul de dizolvare" supravegheat de iubitul-daimon și cât de importantă este în propria lor recuperare „predarea problemei în mâinile lui Dumnezeu". S-ar putea spune chiar că iubitul-daimon exploatează dorința psihicului de a se preda în serviciul nevrozei. El este seducătorul, țesătorul de iluzii și cere supunere totală. El ne ispitește să mai luăm o băutură sau o ciocolată sau la încă o aventură sexuală. Serviciile sale sunt întotdeauna temporar liniștitoare, așa cum ambrozia zeilor este dulce, dar ele nu satisfac niciodată pe deplin, deoarece iubitul-daimon este un substitut intern pentru acel necesar „celălalt" original care îngrijește în copilărie, iar spațiul încapsulat în psihic sub sistemul lui (sau al ei) de autoîngrijire este rupt de lumea reală. Prin urmare, el poate oferi numai înlocuitori temporari pentru ceea ce este cu adevărat dorit – și anume *legătura imaginară* între realitate și fantezie, nu fantezie ca o apărare liniștitoare împotriva realității. Ceea ce iubitul-daimon furnizează se bazează întotdeauna pe o nevoie autentică, dar pe care nu o împlinește niciodată. Astfel, cu cât mai mult ne complăcem în substitutul acestei împliniri, cu atât mai mult adevărata nevoie este aruncată în umbră.

DAIMONUL-IUBIT ȘI FANTEZIA

D.W. Winnicott numește etapa „palat de cristal", din procesul nostru în două etape, „fantezie" (unidimensional), spre deosebire de

* Din eng. *spirits* cu semnificația de băutură alcoolică. Cuv. *spirit* (principiu animator, entitate imaterială, spirit) provine în lb. eng. din fr. *espirit* (spirit, suflet), din lat. *spiritus* (respirație), *spirare* (a respira). Este preluat în alchimie în secolul al XIV-lea cu semnificația de substanță volatilă, „orice substanță sublimată, spiritul pur al tuturor lucrurilor", sens care se restrânge ulterior pentru a denota o băutură alcoolică tare. (n. red.)

adevărata „imaginație", care este *fantezia despre ceva real* (bidimensional). El înțelege fantezia ca un mecanism de apărare împotriva atât a visului, cât și a vieții (vezi Winnicott, 1971a: 26 *sq.*) și prezintă cazul unei femei de vârstă mijlocie care a petrecut cea mai mare din viața ei în fantezie. Această pacientă a abandonat foarte devreme orice speranță în relația cu obiectul din cauza deziluziei prea timpurii din relația cu mama ei. Ea a fost cea mai tânără dintre o serie de frați care au rămas să aibă grijă de ei înșiși. În grădiniță, s-a luptat să se integreze și să se joace, dar singurul mod în care se putea adapta se baza pe conformare. Deci:

> în timp ce se juca jocurile altor oameni, ea era tot timpul angajată în fantezie. Trăia cu adevărat în această fantezie pe baza unei activități mentale disociate... devenise o specialistă în acest unic lucru: capacitatea de a avea o viață disociată în timp ce părea că se joacă cu ceilalți copii din grădiniță... treptat a devenit una dintre multele persoane care nu simt că există propriu-zis ca ființe umane întregi. (*ibid.*: 29)

Winnicott spune că, în fantezia ei, „omnipotența a fost reținută" și putea realiza lucruri minunate, dar în această stare disociată, ori de câte ori pacienta începea să pună ceva în practică, cum ar fi să picteze sau să citească, descoperea limite ce-i creau insatisfacție, pentru că renunța la omnipotența pe care o reținuse în fantezie. Astfel, fantezia ei „o poseda ca un duh rău" (*ibid.*: 33.) – exact daimonul nostru.

În fantezie, „un câine este un câine și atât". Fantezia nu are nicio „valoare poetică", în timp ce un vis adevărat are poezie în el, adică strat peste strat de semnificație legată de trecut, prezent și viitor și de realitatea interioară și exterioară. Fantezia, prin urmare, nu are sens. Ea nu poate fi interpretată (*ibid.*: 35)

> Pacienta ar putea sta în camera ei și, în timp ce nu face nimic altceva decât să respire, ar putea (în fantezia ei) picta un tablou, ar putea face un lucru interesant pentru ea sau ar putea să facă o plimbare la țară; dar din punctul de vedere al observatorului nu s-a întâmplat nimic. De fapt, probabil nu se va întâmpla nimic fiindcă, în stare disociată, se întâmplă atât de multe. Pe de altă parte, ea ar putea sta în camera ei gândindu-se la ziua de muncă și făcându-și planuri, sau gândindu-se la vacanță, iar acest lucru poate fi o explorare imaginativă a lumii și a locului în care

visul și viața sunt același lucru. În acest fel, ea pendulează de la bine la rău și înapoi la bine. (*ibid.*: 27)

FANTEZIA CA APĂRARE ÎMPOTRIVA SIMBOLICULUI

În mod similar, Thomas Ogden a reliefat tărâmul fanteziei ca o etapă lipsită de simbol, întreg simbolismul necesitând ceea ce el numește „capacitatea de a menține dialectica psihologică" (Odgen, 1986), care la rândul ei necesită ceea ce Winnicott a numit *spațiu potențial*. Prin spațiu potențial, Odgen se referă la o zonă intermediară de experimentare, care se află între realitatea interioară și realitatea exterioară – se află „între obiectul subiectiv și obiectul perceput în mod obiectiv" (*ibid.*: 205). În limbajul lui Winnicott, este „zona ipotetică care există (dar nu poate exista) între copil și obiect (mama sau o parte a mamei) în timpul fazei de repudiere a obiectului ca non-eu" (Winnicott, 1971a: 107), adică la sfârșitul fuzionării cu obiectul. Cu alte cuvinte, este „spațiul" combinației interpretative dintre subiect și obiect care precedă întotdeauna treimea și constituie o „dualitate în unitate". Elementul central al spațiului potențial este paradoxul care alătură și deopotrivă separă copilul și mama. Copilul ajunge la separarea obiectului numai prin această zonă intermediară și prin creativitatea ei simbolică.

Această zonă intermediară de „dualitate în unitate" este ceea ce vindecarea traumei necesită, fie în transfer, fie în altă parte. Odgen dă un exemplu minunat al capacității simbolice dezvoltate în cadrul „spațiului potențial", după o traumă – o capacitate pe care Eros și Psyche nu au realizat-o în palatul lor de cristal, adică „al treilea" factor al unirii lor în „dualitate" (copilul) nu s-a născut încă.

Un copil în vârstă de doi ani și jumătate, s-a speriat după ce a fost băgat cu capul sub apă în timp ce făcea baie și a devenit extrem de reticent la faptul de a face baie. Câteva luni mai târziu, după persuasiuni blânde, dar

persistente ale mamei sale, a acceptat fără tragere de inimă să se bage în zece centimetri de apă în baie. Tot corpul copilului era tensionat; mâinile sale s-au prins strâns de mama lui, nu a plâns, dar ochii lui priveau rugător în cei ai mamei sale. Un genunchi era blocat în extindere în timp ce celălalt era flexat, în scopul de a sta cât mai mult afară din apă. Mama lui a început aproape imediat să încerce sa-l intereseze cu unele jucării de baie. El nu a fost deloc interesat până când ea i-a spus că ar vrea niște ceai.

În acel moment, tensiunea din brațe, picioare, abdomen și în special de pe fața lui a făcut brusc loc la o nouă stare fizică și psihică. Genunchii acum s-au îndoit puțin; ochii săi au cercetat ceștile și farfuriile de jucărie și au găsit o sticlă de șampon goală, pe care a ales să o folosească ca lapte pentru ceai; tensiunea din vocea lui s-a schimbat din insistenta rugăminte „Nu-mi place la baie, nu-mi place la baie", într-o narațiune a propriului joc: „Ceai nu prea fierbinte, e bine acum. Am suflat în el, ceaiul este bun acum". Mama bea niște „ceai" și mai cere. După câteva minute mama întinde mâna după burete. Acest lucru a condus la oprirea jocului de către copil la fel de brusc cum a început, cu o revenire la toate semnele inițiale de anxietate care au precedat jocul. După ce mama l-a asigurat pe copil că îl va ține și că nu va aluneca, l-a întrebat dacă mai vrea ceai. El a mai vrut și jocul a fost reluat. (Ogden, 1986:206-7)

Comentariile lui Ogden:

[Aici este ilustrat] modul în care o stare de spirit a fost generată de mamă și copil, în care a existat o transformare a apei din ceva înfricoșător într-un mediu plastic (descoperit și creat de către copil), cu sensuri care puteau fi comunicate. În această transformare, realitatea nu este negată; apa periculoasă este reprezentată în joacă. De asemenea, fantezia nu este văduvită de vitalitate – respirația copilului a schimbat în mod magic apa periculoasă într-un cadou plin de iubire. Există o calitate a „identității", care este generată în joc, diferită de privirea fixă și încordarea disperată la care erau conectați mama și copilul înainte de începerea jocului. (*ibid.*: 208)

A ajunge într-un loc în care „realitatea nu este negată" și „fantezia își păstrează vitalitatea" este scopul psihoterapiei cu toți supraviețuitorii traumelor, deoarece, în urma traumelor, are loc un colaps al ceea ce Ogden descrie ca fiind o tensiune dialectică necesară pentru a genera o experiență semnificativă. În cazul poveștii noastre, acest colaps implică o alunecare în direcția fanteziei, iar realitatea

este ținută de sistemul de autoîngrijire arhetipal departe de lumea numinaosă încapsulată, sistem care se opune pierderii controlului său asupra stărilor afective interne. Această rezistență este investită în partea diabolică a Protectorului/Persecutorului nostru și această rezistență distructivă este văzută în grija obsesivă a lui Eros pentru păstrarea secretului cu privire la el însuși și insistența lui ca lui Psyche să-i rămână necunoscută natura sa reală.

În psihanaliză, un pericol analog este uneori văzut în refuzul analistului de a deveni mai „cunoscut" și mai uman pentru pacientul sau pacienta lui, adică insistența analistului asupra anonimatului complet sau, alternativ, în refuzul analistului de a admite în fața pacientului său orice sentiment negativ. Nimic nu menține „dependența de transfer" atât de mult cum o face refuzul neîncetat al analistului de a divulga ceva greșit sau personal unui pacient care are nevoie disperată de contact cu *realitatea* partenerului lui. „Vraja" transferului poate fi dizolvată doar prin întâlnirea cu limitele reale ale analistului și, de multe ori, curiozitatea pacientului cu privire la analist și insistența de a pătrunde anonimatul său devine deosebit de puternică spre sfârșitul ședințelor. Analiștii care sunt mereu înțelegători, care niciodată nu se confruntă cu pacienții lor și păstrează imaginea lor idealizată cât mai mult timp posibil, păstrează pacienții lor (și pe ei înșiși) într-un palat de cristal în afara vieții și a suferințelor ei inevitabile. În povestea noastră, „chemarea" la realitate vine de la surorile lui Psyche din poveste și ceea ce această „chemare" vrea în cele din urmă este un sacrificiu. Aceasta este ceea ce atât pacientul, cât și analistul prinși într-un transfer pozitiv neconflictual aparent fără sfârșit ar dori să evite.

INDIVIDUAREA ȘI ATRACȚIA REALITĂȚII

Ajungem acum la partea fermecătoare din poveste, în care surorile lui Psyche vizitează stânca de munte unde a fost părăsită Psyche și încep să jelească pentru ea. Surorile aici reprezintă chemarea realității adresată lui Psyche cea întemnițată în beatitudine. Eros o

face pe Psyche să promită că nu îi va răspunde, dar lăsată din nou singură, Psyche s-a simțit insuportabil de singură și începe să se simtă captivă între pereții închisorii sale luxoase, lipsită total de dialog uman real. În cele din urmă, îl convinge pe Eros să permită surorilor sale să o viziteze, iar cele trei se reunesc plângând. Acesta este începutul unei serii de vizite ale surorilor (trei în total), al cărui rezultat final este distrugerea lumii fantastice unidimensionale în care Psyche trăise cu soțul ei necunoscut.

Curiozitatea este o parte importantă a acestui proces – curiozitatea pentru ceea ce se întâmplă *în realitate* în subteranul – partea de umbră – unidimensionalei „iubiri" fericite. Curiozitatea este parte a conștiinței și rădăcina conștiinței este „a cunoaște împreună cu celălalt", adică este necesară o „dualitate". Palatul de cristal al iubitul-daimon este un spațiu unidimensional în care Psyche simte o „unitate" cu iubitul ei (identificare proiectivă), dar ea nu este separată de el. Ea nu-l poate *vedea* și, prin urmare, nu-l poate *cunoaște*. Așa că, la fel cum șarpele în Grădina Edenului a ispitit-o pe Eva să mănânce fructul din pomul cunoașterii, surorile lui Psyche reprezintă impulsia individuantă către întregire, punând accentul pe partea de umbră (dragon) a iubirii fericite.

În cele din urmă, curiozitatea lui Psyche devine un lucru bun și, într-un moment similar cu cel în care secretul iubirii lui Rapunzel pentru Prinț este trădat doamnei Gothel, Psyche aprinde o lampă și luminează întunericul din jurul iubitului-daimon. În acest moment paradoxal simultan de încântare și groază, Psyche îl vede pe frumosul înaripat Eros, pe care acum l-a trădat.

Aici avem momentul paradoxal suprem al poveștii noastre, care este atât un sacrificiu, cât și o naștere. Dacă este nașterea conștiinței, este de asemenea și pierderea iluziei; dacă este o extindere a conștiinței lui Psyche, care l-a luminat acum pe iubitul ei, atunci este de asemenea umilirea și îngustarea conștiinței Zeului. În limbajul lucrării Sabinei Speilrein (1984), este cu adevărat „distrugerea ca o cauză a ajungerii la ființă". Ambivalența acestui moment este de asemenea întruchipată de înaripatul iubit-daimon, care este atât monstru devorator, cât și zeu inspirator. Privită din „exterior" – din

punctul de vedere al surorilor umane ale lui Psyche –, această figură este cu adevărat un șarpe sau un dragon, care a prins-o în iluzii ce o separă de viața reală. Dar, privit din „interior" – din punctul de vedere al lui Psyche însești – iubitul-daimon este de asemenea un zeu salvator. El o scoate din viața-în-lume, însă această viață, din cauza traumei ei, era una falsă. Pentru Jung, această imagistică ambivalentă descrie ambivalența libidoului însuși – o parte este „progresivă" și își propune o viață în lume; o altă parte este „regresivă" și, atunci când este necesar, devine suficient de „seducătoare" pentru a trage eul înapoi în palatul de cristal, pentru a-l transforma. Jung a spus odată că „teza fundamentală" a cărții sale *Wandlungen Symbole der Libido* a fost „divizarea libidoului într-un curent pozitiv și unul negativ" (Jung, 1925: 26), dar acest punct crucial, cu care Freud nu este de acord, a fost în mare parte pierdut la interpreții lui Jung.

În jurul acestui moment de sacrificiu din povestea noastră se grupează o serie de emoții negative: invidia (surorilor), furia (Afroditei), rănile (lui Eros) și disperarea (lui Psyche). Aproape toți teoreticienii psihanalitici importanți au găsit în acest moment crucial un prag important în dezvoltarea psihologică. Winnicott a numit-o „momentul de distrugere" care separă relaționarea cu obiectul de folosirea obiectului. Melanie Klein l-a numit „poziția depresivă". Freud a văzut în acesta criza universală a renunțării lui Oedip, care, dacă e rezolvată, conduce la o capacitate de internalizare simbolică. Iar Jung l-a numit momentul *sacrificiului* eului inflaționat – dezmembrarea „bătrânului rege" sau a zeului pentru a începe înnoirea omului. „Sacrificiul" înseamnă a sacraliza, și oricum am conceptualiza acest „moment", eul care se desprinde din acesta este un eu *sacralizat* – unul care susține legătura dintre uman si divin.

Sacralizarea lentă a eului în povestea noastră poate fi văzută în modul în care Eros „cooperează" cu realitatea lăsând surorile înăuntru. El prevede consecințele acestei intruziuni, dar le va permite să se întâmple. Aceasta este o imagine a sacrificiului de sine persistent în interesul unei relații finale între „lumea lui" și lumea umană a lui Psyche. Procesul de sacralizare este de asemenea simbolizat de graviditatea lui Psyche. Regresia în dependență totală a funcționat.

Medicamentul puternic al iubirii dizolvante a lui Eros a fost luat. Acest lucru nu sugerează decât naşterea unei lumi interioare. Cu alte cuvinte, Psyche poartă cu ea o „imagine" internă a relaţiei lor, după ce iluzia s-a destrămat – „balonul s-a spart". „Balonul", ca să spunem aşa, este acum pântecele ei fertil în care creşte bucuria (Voluptas). În acelaşi timp, Eros este rănit de uleiul fierbinte al lămpii şi se retrage în palatul Afroditei ca să-şi îngrijească rană. Totuşi, această rană este de asemenea o *„felix culpa", dezmembrarea* unui zeu prin contactul cu umanul, pe care Jung a văzut-o în tema mitică universală a sacrificiului divinităţii pentru răscumpărarea omului. Toţi zeii vindecători sunt zei răniţi.

EROS ŞI PSYCHE: PARTEA 2

Odată cu plecarea lui Eros, Psyche însărcinată a căzut în disperarea sinuciderii. A încercat să se înece într-un râu, fără succes, „fiindcă râul îl cunoştea pe Eros". Dar apoi, ţapul cu picioare, zeul Pan, a sfătuit-o să „înceteze cu mâhnirea şi să-i adreseze lui Eros o rugăminte fierbinte, câştigându-l prin supunere tandră". Atunci, Psyche a pornit în căutarea lui Eros. Între timp, Afrodita a descoperit ceea ce făcuseră cei doi iubiţi şi, fiind furioasă pe Psyche, a cutreierat ţara sperând să o omoare. Atât de devastată a fost lumea de furia Afroditei, încât Psyche nu a putut găsi niciun refugiu, nici chiar în sanctuarele zeilor şi a ajuns din nou în pragul disperării. Apoi, într-un moment de adevărată autoreflecţie şi acceptare a propriei sorţi, Psyche şi-a venit în fire, spunând: „Vino, fă-ţi curaj! Sărmanele tale speranţe sunt spulberate. Renunţă cu curaj la acestea şi cedează din propria ta voinţă stăpânei tale (Afrodita) şi potoleşte pornirea feroce a mâniei sale prin supunere, oricât de târziu ar fi. Cine ştie, poate vei găsi chiar şi soţul pe care l-ai căutat atât de mult timp, acolo, în casa mamei sale" (38).

În acest moment, Psyche s-a pregătit pentru soarta nesigură a supunerii ei. Prima tortură a Afroditei a fost să dezlănţuie pe slujitoarele ei Necazul si Mâhnirea asupra sărmanei Psyche, care a fost bătută cu bice şi supusă altor chinuri. Apoi, Afrodita însăşi o bate cu cruzime pe Psyche. Odată satisfăcută furia ei, Afrodita a stabilit apoi o serie de sarcini umilitoare pentru supusa ei, prima fiind de a separa un morman imens de seminţe. Cum Psyche a rămas în disperare şi stupefacţie în

fața acestei sarcini, furnicile au început să mișune peste semințe și le-au separat pentru ea. Văzând aceasta, Afrodita i-a aruncat o coajă de pâine. Îndeplinirea unei a doua sarcini imposibile – să adune lână de la teribila oaie care mănâncă oameni – a fost de asemenea posibilă prin intervenție supranaturală, de data aceasta din partea unei trestii verzi care i-a spus lui Psyche cum să reușească. Și a treia sarcină imposibilă – să aducă apă neagră de la un izvor al Styxului păzit de un balaur – a fost de asemenea realizată prin forțe supranaturale, de această dată cu ajutorul Vulturului lui Zeus. În cele din urmă, i s-a dat o a patra sarcină: să coboare în Tartar ea însăși și să aducă înapoi, într-o cutie pentru Afrodita, o parte din alifia de frumusețe a Persefonei. Din nou, Psyche a fost disperată și pregătită să se sinucidă aruncându-se dintr-un turn, însă turnul i-a vorbit și a sfătuit-o cum să procedeze. Dar aducând cutia și conținutul său special din Tartar, Psyche a fost din nou „roasă de curiozitate". Ea a deschis cutia, însă nu a găsit nicio alifie de frumusețe în ea, ci doar un somn de moarte care a cuprins-o.

Între timp Eros, care avea acum rana vindecată, s-a întors la Psyche cea cuprinsă de vrajă și, de această dată, a fost capabil să o trezească cu înțepând-o ușor cu una dintre săgețile sale. Acum, cuprins de o dragoste profundă și reunit cu iubita lui Psyche, dar temându-se de mânia mamei sale, Eros a căutat ajutor la Zeus, care, după ce a ascultat explicațiile lui, a binecuvântat căsătoria dintre Eros și Psyche și chiar a adus noua mireasă în cer pentru a o face nemuritoare. La banchetul nupțial au participat toți zeii și zeițele și curând după aceea li s-a născut o fiică pe care muritorii au numit-o Bucuria (53).

FURIA ȘI REZISTENȚA LA ÎNTRUPARE

Primul lucru pe care l-am observat în această parte din povestea noastră este furia care pe care o simte Afrodita când își dă seama de trădarea fiului ei – o furie comparabilă cu furia vrăjitoarei din povestea lui Rapunzel când află despre trădarea fetei. Această furie este rezultatul inevitabil al reunirii părților până acum disociate ale psihicului și *reprezintă o rezistență la încarnare* și la conștientizare, rezistență care este un inevitabil produs secundar al proceselor arhetipale defensive care le-am examinat. Atunci când eul traumatizat devine „client" al daimonului transpersonal sau al zeului, acest daimon sau zeu protejează eul stresat cu ferocitatea cu care o ursoaică își apără puii. În

acest stadiu din povestea noastră, Afrodita şi Eros sunt o pereche nediferenţiată, cu Afrodita reprezentând propria furie a lui Eros faţă de trădarea lui Psyche. Numai după ce această furie este satisfăcută, prin diferite umilinţe subsecvente, iubirea lui Eros/Afrodita poate să câştige. Deci, trebuie să ne amintim că *pentru psihicul traumatizat, integrarea este cel mai rău lucru imaginabil*, iar sistemul de autoîngrijire (Afrodita/Eros), cu energiile sale numinoase de îngrijire (şi persecutorii), se asigură că clivajul necesar pentru adaptare este menţinut (deşi chiar zeii cooperează în secret la desfacerea acestei scindări).

O amplificare mitologică interesantă a acestei rezistenţe la încarnare din partea sistemului de autoîngrijire arhetipal este ilustrată în mitul creştin timpuriu al desprinderii diavolului din Dumnezeire. Într-o tradiţie, Lucifer, într-un acces de furie, se desparte de dumnezeire şi cade pe pământ *pentru că Dumnezeu vrea să devină întrupat ca om*. Această tradiţie se găseşte în mai multe cărţi apocrife evreieşti descoperite în peşterile Qumran (vezi Forsyth, 1987: 162) şi a fost elaborată în continuare de Origen, care şi-a bazat exegeza pe un pasaj timpuriu din Isaia (14:10-15), care face aluzie la un înger rebel Lucifer, Steaua Dimineţii, care încearcă să se înalţe la cer, dar este adus jos la Groapa Şeolului de mândria lui, devenind „prinţul acestei lumi" – Marele Înşelător, Mincinosul, Ispititorul şi Urzitorul de Iluzii (vezi O'Grady, 1989: 3-22). Am remarcat cu interes faptul că toate acestea sunt aspecte ale sistemului defensiv arhetipal pe care l-am explorat.

Urmează o versiune prescurtată a descrierii atractive a lui Alan Watts cu referire la căderea lui Lucifer:

> Printre îngerii pe care Dumnezeu i-a creat, a existat unul atât de frumos, încât a fost numit Lucifer, Purtător de Lumină... Unul dintre primele lucruri pe care Lucifer l-a observat a fost incredibila măreţie a fiinţei pe care i-o dăduse Dumnezeu. El a realizat că ar fi cu adevărat imposibil pentru cel Atotputernic să creeze ceva mai minunat – că el, Lucifer, a fost într-adevăr încoronarea lucrării mâinilor lui Dumnezeu.
>
> El s-a uitat din nou în inima Sfintei Treimi şi, cum privirea lui s-a dus mai adânc şi mai adânc în acel abis de lumină, a a putut lua parte la viziunea divină a viitorului. Şi acolo, spre uimirea lui, a văzut că Dumnezeu pregătea un loc mult mai mare în cer pentru fiinţe care erau extrem de

brute și grosiere. A văzut că urma să fie surclasat în ierarhia cerului de către ființe cu corpuri de carne și păr – aproape animale. A văzut că, dintre toate lucrurile, o femeie urma să fie Regina lui. Mult mai rău decât atât, a văzut că Logos-Sophia, Dumnezeu Fiul însuși avea să devină om și să pună aceste „corpuri josnice" chiar pe Tronul Raiului.

La vederea tuturor acestor lucruri, Lucifer a fost inflamat de un mister numit Răutate. Din propria inimă, prin propria alegere, el a preferat propria glorie angelică celei a Planului Divin – care era acela de a se „corupe" cu umanitatea. Lucifer putea vedea imediat ce implica răutatea lui. Cu toate acestea, a considerat că este mai nobil să se revolte și să fie rebel pentru totdeauna decât să renunțe la mândria demnității sale angelice și să aducă un omagiu unui corp mai puțin luminos și spiritual decât el. Era convins că înțelepciunea lui Dumnezeu a pornit pe căi greșite și s-a hotărât să nu ia parte la o astfel de aberație nedemnă, contrară frumosului proces de creație. Desigur, el trebuia să se supună furiei ultime, pentru a împlini respingerea totală din ceea ce era, la urma urmei, Ființa ființei sale.

Pe lângă Lucifer existau mulți alți îngeri care simțeau la fel – și toți împreună, cu Lucifer în frunte, au întors spatele Viziunii Divine, au zburat și au căzut din Dumnezeire către acel amurg mereu trecător, unde Ființa atinge Neantul, către întunericul veșnic. Acesta a fost felul în care ei s-au pus în slujba Neantului, mai degrabă decât în slujba Ființei, și astfel au devenit nihiliștii care urmau să facă tot posibilul pentru a împiedica lucrarea mâinilor creatoare ale lui Dumnezeu și mai ales pentru a corupe omenirea carnală pe care El intenționa să o cinstească. În acest mod, o întreagă serie de îngeri au devenit demoni, iar prințul lor a devenit Satana, Adversarul, Belzebut. (prescurtare din Watts, 1954: 41-3)

Această tradiție mitică ne oferă dovada amplificată a ceea ce se întâmplă cu întregul Sine și cu legătura integrată avută de acesta cu eul ca „afiliat" (vezi Neumann, 1976) când trauma face întruparea imposibilă. Întunericul Sinelui nu poate rămâne conectat la lumina sa și este păstrat în formă arhaică și neumanizată, ca Voință acerbă, rebelă (rezistența la schimbare). Întruparea este posibilă numai în măsura în care afectul-toleranță se dezvoltă prin procesul psihoterapeutic, iar în acest moment părțile de întuneric și lumină ale Sinelui încep să se integreze. Dar procesul este furtunos – asemenea furiei Afroditei la descoperirea că fiul ei divin a plecat să iubească o simplă muritoare.

SACRIFICIU VOLUNTAR ȘI ÎNTRUPARE

Următorul lucru pe care îl observăm în această parte din povestea noastră este felul în care Psyche, în cele din urmă, „se întoarce la ea însăși" și se supune voluntar mâniei Afroditei, pe care ea a ofensat-o. Aici, Psyche ajunge la ispășirea finală pentru orgoliul cu care a început povestea noastră. Toate frumusețea și aprecierea pe care le-a „furat" de la zeiță atunci, Psyche le dă acum simbolic înapoi „obiectului" căruia îi aparțin de drept. Acesta este momentul de „sacrificiu voluntar", de care Jung a fost atât de interesat. Acesta inițiază un proces de umanizare în care sunt experimentate durerea fizică si umilirea (biciuire și bătaie). Are loc suferința dificultăților imposibile (sarcinile), *dar acum eul „sacralizat" intră sub îndrumarea divină.* Fiecare sarcină imposibilă este posibilă printr-o intervenție miraculoasă a părții „divine" din viață, astfel încât transpersonalul este acum cooperant în dezvoltarea eului. Acest lucru se poate întâmpla numai după sacrificiul unei *identificări* cu divinitatea.

Un moment similar cu sacrificiul voluntar al lui Psyche se găsește în crucificarea lui Cristos. Despre acest moment, Jung a spus la un moment dat:

> Eșecul total s-a petrecut la răstignire în cuvintele tragice: „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit?" Dacă vreți să înțelegeți tragedia deplină din aceste cuvinte trebuie să realizați că ele au însemnat că Cristos a văzut că întreaga sa viață, sincer dedicată adevărului potrivit convingerii sale, a fost într-adevăr o iluzie teribilă. El și-a trăit viața din plin, cu un devotament absolut, și a experimentat lucrurile în mod cinstit, dar... pe cruce, misiunea sa l-a părăsit. (Jung, 1937a)

În ciuda „deziluziei" lui Cristos și a lui Psyche, acest moment paradoxal este un moment deosebit de *integrare,* ce inițiază suferința în serviciul unei unități finale între uman și divin care fusese întreruptă. Teologul Jurgen Moltmann subliniază faptul că ultimul strigăt al lui Isus înseamnă „nu numai «Dumnezeul meu, pentru ce M-ai părăsit?», dar în același timp și «Dumnezeul meu, pentru ce te-ai părăsit *pe tine*

însuți?»" (Moltmann, 1974: 151; sublinierea noastră). Acesta este de asemenea în mod paradoxal, strigătul lui Lucifer când își dă seama de intenția lui Dumnezeu de a se întrupa și reprezintă protestul cosmic al eului identificat spiritual, care, până în acest moment, refuză să se întrupeze. Dacă Dumnezeu este, prin natură, relația dintre divin și uman, atunci acest moment nu este o părăsire a lui Dumnezeu de către Dumnezeu, ci chiar adevăratul început al întrupării.

După aceste speculații teologice, să ne întoarcem la povestea noastră. Atitudinea de umilință și vulnerabilitate a lui Psyche în fața mâniei divine temperează sadismul zeiței ofensate Afrodita și, asemenea lui Iahve, care se confruntă cu suferința smerită a lui Iov, ea începe în secret să coopereze cu Psyche în lupta ei pentru eventuala reunire cu Eros. Vedem această cooperare în modul în care acceptă, oarecare amuzată, îndeplinirea sarcinilor imposibile de către Psyche și în modul în care partea pozitivă a numinosului se constelează de fiecare dată când Psyche simte cu disperare că nu are capacitatea să îndeplinească sarcina. În limbajul lui Winnicott, asistăm la o renunțare treptată la omnipotență de fiecare dată când Afrodita (regina infantilă din povestea noastră) își „distruge" obiectul, iar obiectul (Psyche) „este acolo pentru a recepta comunicarea". Afrodita poate spune apoi „Hei, obiect! Te-am distrus. Te iubesc. Ai valoare pentru mine, deoarece ai supraviețuit puterii mele de distrugere" (Winnicott, 1969: 222).

BUCURIA ȘI RELAȚIA UMAN/DIVIN

Un semn suplimentar care arată că mecanismul defensiv a traumei, cu care a început povestea noastră, se află acum într-un proces de vindecare, este furnizat de faptul că Psyche este însărcinată. Acest copil, al cărui nume va fi Bucuria, constituie al treilea element ce lipsește, în limbajul lui Ogden, acea capacitate pentru simbolic, care nu se regăsea în țesătura perfectă a „dualității în unitate", de care s-a bucurat cuplul nostru în Palatul de Cristal al iubitului-daimon al lui Psyche. Deci, în timp ce sarcinile lui Psyche presupun îndoială de sine

și suferință, există acum un sentiment de susținere interioară. Un centru mai profund ghidează acum acțiunile ei în direcția realizării propriului scop, recuperarea unei relații cu capacitatea ei pierdută de a iubi. Iar această relație este relația dintre uman și divin care se „prăbușise" în circumstanțele traumatice de la începutul poveștii noastre.

Cu toate acestea, tensiunea dintre respectarea de către Psyche a instrucțiunilor stăpânei ei divine și „umana" – prea umana – ei curiozitate (voința eului) poate fi văzută în ultima ei sarcină, unde, luând din Hades cutia cu frumusețea Persefonei în interior, ea nu poate rezista din nou acestei curiozități. De data aceasta răzbunarea zeilor este ușoară: un somn din care Eros – transformat și „umanizat" acum de rana suferită – o poate trezi cu ușurință.

Actul final al dramei noastre este unul care cimentează relația dintre lumea personală și transpersonală în scopul final al poveștii noastre – o căsătorie divino-umană. Eros caută binecuvântarea și ajutorul lui Zeus în acest scop și Zeus răspunde, spre marea noastră bucurie:

> Fiu al meu și stăpân, tu niciodată nu mi-ai arătat onoarea ce mi-a fost acordată de zei, ci ai rănit inima mea cu lovituri... și ai adus rușine asupra mea făcându-mă să cad în pofte pământești, ai rănit bunul meu nume, ispitindu-mă cu adultere, sfidând legea și ordinea publică, ba chiar m-ai împins să încalc însăși legea iuliană; m-ai făcut mișelește să-mi desfigurez chipul senin luând asemănarea șerpilor, focului, fiarelor sălbatice, păsărilor și vitelor de pe câmp. Cu toate acestea... amintindu-mi că ai crescut în brațele mele, îți voi îndeplini toate rugămințile cu o condiție. Tu trebuie să fi cu băgare de seamă față de rivalii tăi și, dacă va fi pe pământ vreo fată de o frumusețe incomparabilă, îmi vei răsplăti bunăvoința dăruindu-mi fata mie. (Neumann, 1956: 52)

În această amuzantă neputință în fața puterii lui Eros de a obliga zeii să se implice ei înșiși în lumea umană, inclusiv ca animale (o neputință pe care Zeus dorește să o trăiască din nou în cazul apariției vreunei fete atractive!), vedem cât de important este Eros în atragerea lui Dumnezeu în jos, în inima omului, și cât de mult divinul are nevoie de uman pentru a deveni real.

În actul final al poveștii noastre, Zeus convoacă toți zeii olimpieni la un banchet, unde îl prezintă pe tânărul Eros, anunțând limitele pe care le-a stabilit pentru el:

> M-am gândit că este în sfârșit potrivit să pun frâu pasiunilor sălbatice ale [tânărului pe care-l vedeți înaintea voastră]. A fost de prea multă vreme pe buzele tuturor zi de zi și a scandalizat toată lumea... spiritul nesăbuit al copilăriei trebuie să fie ferecat în lanțurile căsătoriei. El a ales o fecioară și i-a furat onoarea. Să-l lăsăm să o păstreze, să fie a lui pentru totdeauna, să-l bucure cu dragostea ei și să o țină pe Psyche în brațele lui toată eternitatea. (*ibid.*)

Apoi, Zeus îl trimite pe Hermes să o aducă pe Psyche în cer, unde îi dă o cupă de ambrozie, făcând-o nemuritoare, asigurându-se astfel că mariajul ei va dăinui pentru totdeauna. La scurt timp după banchetul de nuntă, li se naște o fiică și mitul ne spune că „în limba muritorilor ea este numită Bucuria" (*ibid.*: 53). Cu Psyche nemuritoare acum, ne-am putea întreba dacă Bucuria este umană sau divină. Aici trebuie să ne amintim avertismentul lui Eros dat lui Psyche – că dacă fața lui va fi vreodată „iluminată" în prezența ei, dacă ea îl va vedea ca un „altul" în palatul de cristal, copilul ei va fi muritor. Cu alte cuvinte, ea ar putea asigura divinitatea copilului ei (și a iubitului ei), numai rămânând inconștientă. Cu toate acestea, Psyche a riscat distrugerea iubitului ei divin prin descoperirea aspectului daimonic, iar acest lucru nu o împiedică în a fi ridicată la statutul olimpian. Povestea noastră este, prin urmare, un avertisment mișcător că zeii nu trebuie întotdeauna luați în seamă, mai ales atunci când prezența lor ca figuri arhetipale de autoîngrijire ne desparte de viață. Povestea noastră lasă această problemă nerezolvată – un paradox, de fapt. Se spune că Bucuria este atât umană, cât și divină, nu că este sau umană, sau divină, și că drumul spre Bucurie este patima extazului (Psyche) și umilirii (Eros), în care atât umanul, cât și divinul sunt transformate, prin agonia relației umane, în iubire.

9

PASĂREA LUI FITCHER* ȘI LATURA ÎNTUNECATĂ A SINELUI

Povestea aceasta și următoarea, din Capitolul 10, intitulată „Prințul Dragon", sunt tipice pentru așa-numitele „povești cu ucigași de fecioare", în care un vrăjitor malefic, un străin diabolic sau un dragon monstruos seduce și capturează fecioare inocente și le ucide sau le mănâncă, până când în cele din urmă sursa puterii sale este dezvăluită, ceea ce duce la înfrânarea sau transformarea lui. Spre deosebire de Rapunzel, unde partea de ocrotire a sistemului de autoîngrijire a fost relativ benignă, povestirile acestea prezintă un „îngrijitor" rău, diabolic, personificând agresivitatea distructivă totală. Deoarece agresivitatea este o parte a mecanismului defensiv, ambele aceste povestiri au să ne învețe ceva despre natura sistemului de autoîngrijire în traumele timpurii și mai ales despre latura persecutoare a Protectorului/Persecutorului nostru și cum funcționează el/ea ca o personificare a energiilor agresive primitive ale psihicului, toate îndreptate înapoi asupra sinelui. Atunci când Protectorul/Persecutorul este prezent în lumea internă, agresivitatea disponibilă în mod normal eului pentru separare/diferențiere este detașată de conștiință și apare într-o formă daimonică, atacând din interior.

Povestea *Păsării lui Fitcher* și echivalentele sale din ciclul de povestiri despre Barbă Albastră, au făcut obiectul mai multor studii

* *Fitchers Vogel*, basmul nr. 46 din culegerea fraților Grimm. Etimologia numelui Fitcher este controversată, explicația dată chiar de frații Grimm se referă la cuvântul islandez *fitfugl*, o specie de pasăre de apă. (n.t.)

teoretice/clinice ale unor autori jungieni, dintre care se remarcă Kathrin Asper (1991) și Verena Kast (1992), ambele concentrându-se asupra energiei autodistructive din acest personaj. Asper interpretează personajul vrăjitorului diabolic din „Pasărea lui Fitcher" ca *animusul negativ* al unei femei, acea figură masculină interioară care „o taie și o sfâșie în bucăți" (Asper, 1991: 125). Ea vede o asemenea figură ca pe un simptom al unei perturbări profunde în relația mamă-copil, ducând în special la tulburări narcisiste ale personalității. Ea crede de asemenea că figura aceasta diabolică poate să apară în visele bărbaților ca „umbra negativă" (*ibid.*: 128). Modul în care abordăm noi această figură ca pe o personificare a mecanismelor defensive ale Sinelui ambivalent primar diferă oarecum de metapsihologia jungiană mai clasică a lui Asper.

Într-o variație interesantă a abordării clasice, și mai aproape de prezenta analiză a acestei figuri, Verena Kast descrie cazul unui analizat bărbat în care un „uriaș" sadic și tiranic părea să-l posede pe tânărul pacient din interior – erupând în transfer și îngrozindu-l atât pe pacient, cât și pe analistul său. La un moment dat, pacientul, ca și posedat, a spus:

> Data trecută m-ai făcut să plâng. Nu face asta!... Te voi biciui cu lanțuri! Te voi lega în lanțuri și te voi bate! Voi lua apoi un drug de fier și te voi bate mai departe! Sângele îți va curge... Te voi mâna în fața mea ca pe un animal. (Kast, 1992: 183)

În acest punct chiar și Kast s-a speriat și l-a oprit pe pacient, a cărui față a arătat deodată o mare frică – frică de fantezia care îl poseda. În discuția care a urmat, pacientul a spus:

> Vă rog să mă iertați. Știți că nu eu sunt cel care a făcut acele fantezii. Un om foarte mare le face... un fel de uriaș, foarte serios, foarte pretențios. El vrea ca eu să nu plâng, vrea ca eu să am un serviciu bun, vrea să nu-mi fie frică... mă terorizează. (*ibid.*: 184)

Kast l-a interpretat pe acest „terorist" interior al pacientului ca pe „o fantezie distructivă de omnipotență" și a pus-o în legătură cu psihopatologia borderline, îndeosebi agresivitatea primară părând să apere sinele în momentele de extremă vulnerabilitate. Exact acest autoatac „contra-dependent" l-am văzut în cazurile relatate în capitolele 1 și 2. Să ne îndreptăm acum atenția asupra povestirii noastre ca să vedem cum reprezintă mitologia latura diabolică a sistemului nostru arhetipal de autoîngrijire.

PASĂREA LUI FITCHER

Povestea noastră începe, la fel ca și Rapunzel, cu cele două lumi, realitatea și imaginația, separate de data aceasta nu printr-un zid, ci printr-o mare distanță și o pădure întunecată care desparte lumea umană mundană a „fiicelor" de lumea „fermecată" a vrăjitorului. Așa cum am văzut din exemplele de caz, la nivel personal, separația aceasta este rezultatul inevitabil al unui eșec traumatizant al acelor „procese tranziționale" ale grijii parentale suficient de bune, în copilăria mică. Din cauza acestui eșec, afectele primare ale psihicului arhetipal nu sunt personalizate și transmutate din forma lor „magică" originară nediferențiată într-o formă umană atenuată și modificată. Și cum de asemenea am văzut, după un astfel de eșec al procesului tranzițional, lumea imaginară se prezintă întotdeauna „negativ" și se personifică într-o figură diabolică ce aruncă o vrajă asupra unui reprezentant al eului-legat-de-realitate. Astfel încât povestea noastră începe cu o serie de *vrăjitorii* pe care le putem concepe ca „eforturile" lumii imaginare de a târî eul-legat-de-realitate (precum răpirea Persephonei de către Hades) într-o formă de relație sexuală cu inconștientul. Dar, în lipsa unui eu adecvat care să-și mențină pozițiile, aceasta duce inevitabil la autodistrugere și nu există o imagine mai sinistră a acestei distrugeri decât cea din povestea Păsării lui Fitcher. Ceea ce urmează este o versiune ușor prescurtată pe care o vom împărți în două părți.

POVESTEA[1]: PARTEA 1

A fost odată un vrăjitor care obișnuia să ia înfățișarea unui om sărac. El mergea pe la case să cerșească și fura fete frumoase. Nimeni nu știa unde le duce, fiindcă ele nu mai erau văzute niciodată. Odată, el a apărut la ușa unui om care avea trei fiice frumoase; vrăjitorul arăta ca un cerșetor sărac și slăbănog, purtând în spate un coș, ca pentru a aduna pomeni. El a cerșit puțină mâncare, iar când fata cea mare a ieșit să-i dea o bucată de pâine, el nu a făcut decât s-o atingă și ea a fost silită să sară în coș. După aceea el s-a îndepărtat în grabă, cu pași mari, și a dus-o pe fată la casa lui, care era în mijlocul unei păduri întunecoase. Totul în acea casă era magnific; el i-a dat tot ce și-ar fi putut ea dori și a spus: „Draga mea, cu siguranță vei fi fericită cu mine, căci vei avea tot ce-ți poate pofti inima". Aceasta a durat câteva zile, după care el i-a spus: „Eu trebuie să plec și te voi lăsa singură pentru scurt timp; aici sunt cheile casei; poți merge oriunde și să te uiți la orice, în afară de o singură încăpere care se descuie cu cheița aceasta și unde îți interzic să intri sub pedeapsa cu moartea". El i-a mai dat apoi un ou, cu următoarele cuvinte: „Păstrează-mi oul acesta cu grijă și poartă-l tot timpul cu tine, fiindcă o mare nenorocire se va întâmpla de-l vei pierde".

Ea a luat cheile și oul și a promis să-l asculte în toate. După ce vrăjitorul a plecat, ea a umblat prin toată casa, de jos până sus, și s-a uitat prin toate lucrurile. Încăperile străluceau de aur și argint și fata s-a gândit că niciodată nu mai văzuse atâta splendoare. Într-un târziu a ajuns și la ușa interzisă; a vrut să treacă mai departe, dar curiozitatea nu i-a dat pace. S-a uitat la cheie, arăta la fel ca toate celelalte; a pus-o în gaura cheii, a răsucit puțin și ușa s-a deschis larg. Dar ce a văzut când a intrat? În mijloc era un bazin plin cu sânge și în el pluteau ființe omenești, moarte și tăiate în bucăți; alături se afla un butuc cu o secure strălucitoare pe el. Fata s-a speriat atât de tare, încât a scăpat în bazin oul pe care îl ținea în mână. L-a scos și a șters sângele de pe el, dar zadarnic, căci apărea din nou într-o clipă. A spălat oul și l-a frecat, dar nu l-a putut curăța.

Nu după mult timp vrăjitorul s-a întors din călătorie și primele lucruri pe care le-a cerut au fost cheia și oul. Ea i le-a dat, dar tremurând, și el a știut imediat după petele roșii că ea fusese în odaia însângerată. „Fiindcă ai intrat în camera aceea împotriva voinței mele", a spus el, „te vei întoarce acolo împotriva voinței tale. Viața ta s-a sfârșit". El a trântit-o la pământ, a târât-o de păr, i-a tăiat capul pe butuc și a ciopârțit-o în bucăți, încât sângele i s-a scurs pe jos. După care a aruncat-o în bazin cu restul.

„O voi lua acum pe fata mijlocie", și-a spus vrăjitorul, și s-a dus din nou la acea casă sub înfățișarea unui cerșetor și a prins-o pe a doua fată; la

fel ca și sora ei mai mare, și aceasta s-a lăsat ademenită de curiozitate, a deschis ușa de la camera însângerată și s-a uitat înăuntru, trebuind apoi să plătească cu viața la întoarcerea vrăjitorului. El s-a dus și a treia oară și a adus-o pe fata cea mai mică, dar aceasta a fost deșteaptă și vicleană. După ce vrăjitorul i-a dat cheile și oul și a plecat, ea mai întâi a pus oul deoparte cu mare grijă, apoi a examinat casa și la urmă a intrat și în odaia interzisă. Și vai, ce a văzut acolo! Amândouă surorile ei zăceau în bazin, ucise cu cruzime și tăiate în bucăți. Ea a adunat bucățile laolaltă și le-a așezat în ordine – cap, trunchi, brațe și picioare – și când nu a mai lipsit nimic, membrele au început să se miște și s-au lipit la loc, iar fecioarele au deschis ochii și erau din nou vii. Toate trei s-au bucurat, s-au sărutat și s-au alinat una pe alta.

Imediat ce s-a întors, vrăjitorul a cerut cheile și oul, și cum nu a văzut nici urmă de sânge pe el, a spus: „Ai trecut încercarea, vei fi mireasa mea". El nu mai avea acum nicio putere asupra ei și a fost silit să facă orice voia ea.

Avem așadar aici o poveste arhetipală în care un rol major îl joacă un personaj sadic, care dezmembrează, ce pare să fie o imagine a răului neregenerat, dorind nimic altceva decât anihilarea a tot ceea ce este uman. Și totuși, există câteva trăsături interesante ale acestui vrăjitor, care complică o interpretare simplistă. Vrăjitorul îi dă victimei sale un ou, simbol al potențialului vieții, și îi cere să-l protejeze. Numai a treia fiică face aceasta, iar faptul că a pus deoparte oul este strâns legat de supraviețuirea ei și reasamblarea surorilor sale dezmembrate. Oul este un simbol important în povestire și apare în multe alte basme și mituri. De regulă, el reprezintă principiul vieții în plenitudinea ei – totalitatea nediferențiată, cu potențialul ei pentru ființă creativă, înviere (Paștele) și speranță – speranță pentru viață în lumea aceasta (vezi Cooper, 1978: 60).

Un exemplu al oului ca simbol poate fi găsit în povestea lituaniană numită *Cum l-a păcălit tăietorul de lemne pe Diavol și a căpătat-o pe prințesă* (vezi von Franz, 1974: 227-9), unde oul servește ca o verigă de legătură importantă între lumea imaginară și cea reală și este legat într-un fel de capacitatea de a trăi creativ în amândouă lumile în același timp. Un tăietor de lemne o salvează pe fiica regelui din lumea subpământeană a Diavolului, unde acesta o ține într-un

fel de palat de cristal, similar magnificei „cuști de aur" în care vrăjitorul nostru le ține pe cele trei soții ale sale înaintea momentului de criză când curiozitatea le copleșește și ele nu îi mai ascultă ordinele. Tăietorul de lemne din poveste se preface într-o furnică și se strecoară în adâncurile pământului ca s-o găsească pe prințesă. Când o găsește, ea stă la fereastra palatului. Prințesa este peste măsură de bucuroasă să-l vadă, dar mai apoi, ca și în cazul lui Rapunzel, se pune problema evadării de acolo. Prințesa își aduce în fine aminte că citise în cartea Diavolului despre un ou de diamant aflat într-un anume copac; dacă oul acela este scos în lumea de sus, palatul de cristal va urca și el. (Ne putem gândi la aceasta ca la un simbol al salvării imaginației din captivitatea ei subterană, adică funcția ei defensivă ca fantezie desprinsă de realitate.) Tăietorul de lemne se preface mai întâi în diferite animale ca să salveze oul, iar când, în cele din urmă, lucrul acesta se întâmplă, apare și palatul de cristal cu fiica regelui. Apoi, cei doi se căsătoresc și trăiesc fericiți în palatul de cristal (s-a stabilit conexiunea dintre imaginar și real).

Von Franz spune:

> Oul de diamant este lucrul indestructibil prin excelență; este un simbol al Sinelui în indestructibilitatea sa supremă, în alchimia și filozofia orientală, la fel ca și în cea occidentală... oul se află în stăpânirea unei lumi subterane distructive... el trebuie adus la suprafață... prințesa ajută. Ea a citit cartea de magie a diavolului și știe așadar unde este oul și cum poate fi adus la suprafața pământului. (*ibid.*: 234)

În povestea Păsării lui Fitcher, vrăjitorul cel rău le dă soțiilor sale cheia propriei lor salvări. El le spune să aibă mare grijă de ou și să-l poarte cu ele întotdeauna, fiindcă pierderea oului ar atrage o cumplită nenorocire. Prin urmare, vrăjitorul nu este întrutotul rău, el pare să dorească ca cineva să supraviețuiască distructivității sale. În termenii propriei sale transformări, am putea spune că „testul" vrăjitorului ascunde speranța secretă că într-o zi va găsi pe cineva destul de puternic care să-l elibereze de înfricoșătoarea sa putere și să-l transforme într-o ființă omenească! Aceasta ne aduce aminte că în

mitologie vrăjitorii și vrăjitoarele duc o existență „daimonică" dezîntrupată, întotdeauna izolați de comunitate, întotdeauna într-o lume magică aflată în afara spațiului și a timpului, captivi într-o „vrajă". În consecință, ei încearcă mereu, ca să zicem așa, să captureze oameni cu o viață reală – de obicei copii sau fecioare frumoase (vulnerabile), fiindcă tocmai invulnerabilitatea lor îi menține veșnic dezîntrupați. Am putea spune că ei încearcă să se „întrupeze" – să intre în spațiu și în timp și în limitare. Incapabil să se încarneze altfel decât prin posedarea cuiva real, vrăjitorul răpește fete, în căutarea disperată a întrupării. Dar, fidel naturii sale, el continuă să le dezmembreze, dezîntrupându-le din nou în fantezia distructivă, până când întâlnește finalmente pe cineva la fel de viclean ca și el. Capacitatea celei de-a treia fiice de a pune stăpânire pe vrăjitor este legată de faptul că a preluat o parte din energia lui agresivă clivată (odaia însângerată) fără să fie ea însăși distrusă. Iar vrăjitorul contribuie la a face acest lucru posibil dându-i oul.

Faptul că vrăjitorul oferă cheia transformării sale și a celei de-a treia soții a sa, vine să susțină ideea că el este un simbol a ceea ce Jung a numit „Sinele ambivalent arhaic", înainte ca acesta să fi fost umanizat într-un mod adecvat. În forma diadică vrăjitor/soții inocente și neajutorate, sinele din povestea noastră înclină puternic de partea răului. Este ceea ce Erich Neumann numește „sine negativizat" (Neumann, 1976), a cărui funcție pare să fie mai degrabă clivajul (dezmembrarea) personalității decât integrarea ei. Nu astfel ne gândim de obicei la Sine în teoria jungiană. Sinele este îndeobște înțeles drept centrul ordonator și unificator al psihicului, asociat cu imagini ale integralității (cercul) sau ale unirii contrariilor în cadrul unei totalități supraordonate (mandala). Perceput ca teribil sau numinos, Sinele este de obicei identificat în teoria jungiană cu latura pozitivă a numinosului, manifestându-se într-o gamă întreagă de simboluri asociate cu divinul în experiența umană. În rolul lui de coordonator al dezvoltării psihologice, el este văzut ca agentul interior care organizează procesul de individuare având eul ca afiliat. Formularea aceasta mai optimistă a Sinelui este adevărată întotdeauna, *mai puțin acolo unde au existat traume severe.*

Una din ideile centrale ale cărții de față este că înțelegerea optimistă a Sinelui descrisă mai sus trebuie modificată printr-o înțelegere a ceea ce se întâmplă în lumea internă atunci când trauma întrerupe procesul normal al „încarnării". În urma traumei, Sinele nu are nicio șansă la o transmutare umanizatoare și ca atare rămâne arhaic. Sinele apare atunci sub forma unor contrarii radicale care se războiesc unele cu altele: bine vs. rău, iubire vs. ură, vindecare vs. distrugere. Modul acesta de înțelegere aduce teoria jungiană în rând cu relațiile cu obiectul, cu adăugirea importantă a conștientizării lui Jung a dimensiunii numinoase a dinamismelor arhaice ale Sinelui, pe de o parte, și echivalenților lor mitologici, pe de altă parte.

În povestea noastră, vrăjitorul reprezintă aspectul întunecat al Sinelui, deși aspectul său luminos binevoitor este indicat de gestul oferirii oului – de asemenea o dovadă a văditei sale dorințe de transformare. El este așadar o antinomie – o *conjuncție* a contrariilor –, ambivalent. În mitologie, reprezentanții arhetipali ai naturii ambivalente a Sinelui arhaic sunt întotdeauna Tricksteri. Hermes/Mercurius a fost exemplul preferat al lui Jung. *Tricksterul este ideal pentru rolul de agent al transformării, fiindcă el poartă ambii termeni ai clivajului în psihic.* Tricksterul este bun și rău, iubitor și dușmănos, masculin și feminin, și astfel, ține contrariile laolaltă și în același timp diferențiate. Capabil să-și schimbe înfățișarea după voie, el/ea este agentul transformării care este de asemenea transformat.

În acele psihologii și mitologii în care Tricksterul mijlocitor încă nu s-a materializat, aspectele binevoitor și răuvoitor ale Sinelui sunt scindate în două personaje, alb și negru, în timp ce un al treilea intermediar (adesea eroul/eroina povestirii) se zbate să creeze un întreg. Vedem aceasta, de exemplu, în povestea greacă despre Demeter/Persefona, în care Zeus, zeul uranian, având vulturul ca pasăre a spiritului, reprezintă latura pozitivă a Sinelui, în timp ce Hades, răpitorul de suflete, reprezintă latura negativă; Persefona, fiica lui Demeter, reprezintă (cu ajutorul lui Mercur) veriga de legătură între aceste două contrarii. În tradiția creștină, sciziunea este între Tatăl Ceresc, sau Logosul, pe de o parte, și o omenire decăzută, aflată în ghearele îngerului căzut Lucifer, pe de alta; Cristos însuși este intermediarul,

urmat de Sfântul Duh. Dinamismul acesta trinitarian este repetat în Panteonul egiptean, unde Osiris reprezintă latura pozitivă sau luminoasă a Sinelui, fratele său Seth este latura malefică sau întunecată, iar Isis, principiul feminin înaripat, împreună cu fiul ei Horus, oferă veriga intermediară. La fel ca a treia fiică, mijlocitoare, din povestea noastră, Isis este de asemenea o vindecătoare a dezmembratului Osiris. Ea adună fragmentele risipite, le unește și se însemințează, Horus fiind produsul acestei uniuni.

Aceste măreţe povestiri arhetipale ne oferă o imagistică bogată a procesului prin care Sinele se unifică și se încarnează în istorie. Pretutindeni, ideea fundamentală este aceea că Sinele nu poate realiza lucrul acesta, dacă nu îndură contrariile la nivelul uman al conștiinței. Sau altfel spus, numai în viața individului aceste mari dinamisme arhetipale se pot integra.

IUBIREA ȘI AGRESIVITATEA ÎN EVOLUȚIA EULUI SĂNĂTOS: WINNICOTT

După cum am văzut, în teoria psihanalitică non-jungiană avem un limbaj diferit pentru aceste realizări. Concepția lui D.W. Winnicott despre *procesele* din viața oamenilor care aduc această enormă realizare ne va ajuta să înțelegem mai multe aspecte ale povestirii noastre – mai ales cum reușește a treia soție să-l păcălească pe vrăjitor pretinzând că este o pasăre, adică „Pasărea lui Fitcher".

Pentru psihologia abisală, întrebarea fundamentală privind dezvoltarea este: „Cum se dezvoltă copilul din stadiul primar al identificării inconștiente până în stadiul diferențierii sine-obiect?" În limbajul lui Winnicott: „Cum își dezvoltă copilul capacitatea de a trăi tranzițional, intermediar între realitate și fantezie, unde limbajul simbolic și jocul definesc capacitatea unui eu sănătos?" În limbajul lui Freud: „Cum ajunge copilul de la iluzia omnipotentă – Principiul Plăcerii – la Principiul Realității?" În limbaj jungian: „Cum se separă eul de energiile numinoase ale Sinelui, păstrând totuși o conexiune cu Sinele?" Acestea sunt întrebările majore ale psihologiei abisale

privind dezvoltarea, iar răspunsurile la aceste întrebări au implicații clinice profunde.

Pentru Winnicott, realizarea aceasta pare să depindă de faptul dacă atât componenta *libidinală*, cât și cea *agresivă* a sinelui adevărat au fost oglindite pe măsură ce copilul se maturizează. În primele sale scrieri, Winnicott se concentrează pe devoțiunea iubitoare a mamei și acuratețea empatiei în satisfacerea *nevoii* copilului (latura libidinală). În scrierile de mai târziu, Winnicott pune accentul pe importanța crucială a impulsurilor distructive ale copilului (latura agresivă) pentru depășirea unei simbioze omnipotente.

Iubirea

Aspectul iubitor, care îndeplinește nevoile, al acestui proces decurge după cum urmează. Copilul nou-născut stabilește o uniune între el și mamă pentru satisfacerea nevoilor, sugând la sân sau biberon în timp ce senzația plăcută a mirosului mamei, atingerea ei caldă, sunetele tandre și privirea iubitoare îl fac să se simtă în siguranță. Starea aceasta iubitoare binecuvântată se transformă în frustrare și perioade de disconfort din cauza atenției imperfecte a mamei. De exemplu, unele alimente sunt mai puțin plăcute decât altele – laptele din sticlă este prea rece sau mama este întreruptă în timp ce hrănește copilul. Treptat, copilul începe să-și organizeze simțămintele și trăirile „bune" și fericite în jurul unei imagini a mamei/sinelui, iar simțămintele și trăirile „rele" în jurul unei alte imagini a mamei/sinelui. (În termeni jungieni am spune că arhetipul este clivat sau ambivalent.) Iubirea sau „nevoia libidinală" o caracterizează pe mama bună/sinele bun, iar agresivitatea sau persecuția o caracterizează pe mama „rea"/ sinele „rău". Pe durata acestui proces, frustrarea nu trebuie să fie excesivă, iar simțămintele și experiențele „bune" și arhetipul mamei bune trebuie să predomine. Deoarece eul este imatur, sentimentele bune și cele rele nu pot fi îndreptate către aceeași mamă. Lucrul acesta se poate întâmpla numai treptat.

Mama „suficient de bună" trebuie să oglindească atât iubirea, cât și agresivitatea. Când vorbește despre partea iubitoare (libidinală) a sinelui adevărat, Winnicott spune că mama oglindește atât de fidel gesturile spontane ale bebelușului, încât acesta „începe să creadă în realitatea exterioară care apare și se comportă ca prin farmec... și nu intră într-un conflict [prea acut] cu omnipotența copilului" (Winnicott, 1960a: 146). Bebelușului flămând i se pare că vede sânul mamei și mama își pune sânul exact în locul nălucirii copilului.

> Când se întâmplă lucrul acesta, copilul începe să creadă în realitatea exterioară care apare și se comportă ca prin farmec și acționează într-un mod care nu intră în conflict cu omnipotența copilului. Pe baza aceasta copilul poate treptat să abroge omnipotența. Sinele Adevărat are o spontaneitate și aceasta a fost asociată cu evenimentele lumii. Copilul poate acum să înceapă să se bucure de iluzia omnipotenței, creând și controlând, după care să ajungă treptat să recunoască elementul iluzoriu, faptul de a se juca și a-și imagina. Aici este baza pentru simbolul care la început este atât spontaneitatea sau halucinația copilului, cât și obiectul extern creat și în cele din urmă investit emoțional. (Winnicott, 1960a: 146)

Atunci când mama este „suficient de bună", copilul se bucură de iluzia unei corespondențe complete între realitatea exterioară și capacitatea lui de a crea. Există o confuzie în care ceea ce oferă mama se întrepătrunde cu ceea ce inițiază copilul dinlăuntrul spontaneității sale. Winnicott spune:

> Este o problemă de învoială între noi și bebeluș să nu punem niciodată întrebarea: „Tu ai conceput lucrul acesta sau l-ai primit din afară?" Important este că nu se așteaptă nicio decizie în privința aceasta. Întrebarea nu trebuie formulată. (Winnicott, 1951:12)

Odată ce omnipotența primară a fost experimentată într-un mod adecvat, este sarcina mamei să-l deziluzioneze pe copil, iar dacă primul stadiu a fost „suficient de bun", copilul poate avea de câștigat din experiența frustrării, deoarece adaptarea incompletă la nevoi face ca obiectele să fie reale, adică urâte, cât și iubite.

Winnicott spune clar că procesul acesta nu se limitează la copilul mic, ci este proiectul unei vieți întregi și noi am sugerat deja că basmele se află în strânsă legătură cu el.

> Sarcina acceptării realității nu este niciodată încheiată... nicio ființă omenească nu este complet eliberată de tensiunea legăturii dintre realitatea interioară și cea exterioară... Destinderea acestei tensiuni este oferită de o zonă intermediară a experienței... care nu este contestată (artă, religie etc.); zona aceasta intermediară este în continuitate directă cu zona de joc a copilului mic care este „absorbit" în joc. (*ibid.*: 13)

Zona aceasta intermediată a experienței apare în partea a II-a a poveștii „Pasărea lui Fitcher", în care cea de-a treia soție dobândește controlul asupra energiilor diabolice ale vrăjitorului și este capabilă să-l păcălească pe Trickster pretinzând că este o pasăre. Vrăjitorul, la rândul său, pare să fie de acord cu aceste trucuri și își pregătește astfel propriul deces în flăcările care-l mistuie în final.

Agresivitate

Când vorbește despre aspectul agresiv al diadei copil mic/mamă, Winnicott numește starea din care pornește copilul stare de omnipotență sau „relaționare cu obiectul". Este un stadiu bazat în întregime pe identificări proiective iluzorii. El numește starea către care se îndreaptă copilul „utilizarea obiectului", prin care înțelege capacitatea copilului da a se folosi de un obiect aflat „acolo" (Winnicott, 1969: 218-28).

Distructivitatea este o parte importantă a acestei diferențieri. Când mama începe să se separe de bebeluș, acesta are un impuls să o distrugă. Întrebarea este dacă mama va supraviețui cruzimii copilului fără să recurgă la represalii (pentru Winnicott, supraviețuirea înseamnă pur și simplu să nu-ți schimbi atitudinea în fața furiei distrugătoare). Iată descrierea de acum celebră a lui Winnicott:

> După „subiectul relaționează cu obiectul" urmează „subiectul distruge obiectul" (întrucât devine exterior); după care s-ar putea să urmeze

„obiectul supraviețuiește distrugerii de către subiect". Dar supraviețuirea ar putea să existe sau nu. Intervine așadar un nou aspect în teoria relațiilor cu obiectul. Subiectul îi spune obiectului: „Te-am distrus", iar obiectul este acolo pentru a recepta comunicarea. De acum înainte, subiectul spune: „Hei, obiectule! Te-am distrus! Te iubesc. Ai valoare pentru mine fiindcă ai supraviețuit după ce eu te-am distrus. Deși te iubesc, eu te distrug tot timpul în fanteziile mele (inconștiente)". Aici începe fantezia pentru individ. Subiectul poate folosi acum obiectul care a supraviețuit. (*ibid.*: 90)

În modelul lui Winnicott, o lume interioară se dezvoltă alături de o lume exterioară, ultima putând s-o îmbogățească pe prima. Lumea obiectului îi poate fi de folos copilului. El poate lua în greutate consumând hrană din exterior. Bebelușul s-a eliberat de iluzia omnipotentă a autosuficienței făcând-o pe mamă să-i simtă iubirea și ura. De acum el posedă vedere „binoculară". A luat naștere brusc perspectiva în profunzime și apare separația/individuarea.

Iubirea și agresivitatea împreună

Dacă aceeași mamă poate să supraviețuiască atacului copilului agresiv și totodată să oglindească gesturile spontane ale copilului iubitor, atunci se întâmplă ceva miraculos. Winnicott ar spune că o lume exterioară și una interioară iau naștere în același timp. În alte lucrări, așa cum am văzut deja, el a descris realizarea aceasta ca pe un proces de personalizare sau „instalare în interior" (Winnicott, 1970). Winnicott nu speculează ce anume vine să se „instaleze" în interiorul corpului, dar în paginile acestea noi am presupus despre „ce" este vorba, anume spiritul personal (daimon) inviolabil al individului.

Oricum am descrie procesul acesta, el este legat în mod clar de energiile arhetipale transpersonale și încarnarea lor graduală, furtunoasă. „Pasărea lui Fitcher" este o poveste despre acest proces. Inițial vrăjitorul reprezintă sinele-copil arhaic primordial atât în aspectele sale creative, cât și (îndeosebi aici) în cele distructive. „Magnifica" lui casă din adâncul pădurii este un palat al fanteziei, reprezentând

latura pozitivă clivată a numinosului – încă neîntrupată, dar reprezentând un refugiu de autoconsolare pentru eul legat de realitate asediat, reprezentat de omul cu cele trei fiice ale sale. Problema este că „refugiul" acesta are o cameră ascunsă unde se află tot răul tipic pentru latura ascunsă a numinosului în forma sa neregenerată. Aceste două laturi ale Sinelui arhaic trebuie reunite în „suferința" fiicelor din poveste și vedem cum se întâmplă lucrul acesta – două dintre ele sunt tăiate în bucăți. Dar a treia fiică reușește cumva să facă uz de latura pozitivă a energiilor numinoase ale vrăjitorului – dimensiunea „unității" iubitoare oferită în darul oului, ceea ce o ajută să îndure latura întunecată a numinosului zugrăvită în odaia diabolică, fără să cadă pradă energiei sale distructive.

În povestea noastră, vrăjitorul este echivalent cu distructivitatea infantilă a stării primare nediferențiate la Winnicott – o distructivitate devenită diabolică din cauza frustrării traumatice sau a abuzului (precum Iahve în povestea lui Iov). Cea de-a treia soție este în rolul „obiectului" omnipotent al copilului – ea este cea care trebuie să supraviețuiască distrugerii sale (așa cum a supraviețuit Iov distrugerii de către Iahve). Ea face acest lucru găsind în vrăjitor un aliat împotriva lui însuși (cum a făcut Iov cu Iahve), adică se folosește de ou și de sfatul primit în legătură cu acesta. Ea îl pune deoparte, adică își păstrează unitatea și centrul atunci când intră pe tărâmul afectelor arhetipale distructive reprezentate de teribila cameră ascunsă. Centralitatea aceasta o ajută să supraviețuiască distrugerii. Vrăjitorul poate să spună: „Hei, obiectule – te-am distrus; dar tu ai valoare pentru mine fiindcă ai supraviețuit după ce te-am distrus... te iubesc... tu vei fi soția mea".

UN EXEMPLU CLINIC

Exemple ale acestei schimbări rapide de la distructivitate la „iubire" se întâlnesc frecvent în situațiile clinice. O femeie căsătorită m-a consultat și mi-a spus că soțul ei continuă s-o tortureze pentru o

relație pe care ea o avusese cu douăzeci de ani în urmă, pretinzând că niciodată nu l-a făcut să se simtă iubit sau special, iar hărțuiala aceasta permanentă i-a creat o asemenea stare de agitație, încât a început să prezinte simptome de astm (avea tendința să se simtă vinovată pentru orice). Ea a încercat totul ca să-i fie pe plac și să-l facă să simtă acele sentimente speciale pe care pretindea că ea i le refuză. Cum toate acestea îi potoleau doar temporar plângerile și respingerile reci, ea și-a pierdut speranța de a-și salva vreodată căsnicia. Situația aceasta s-a prelungit multă vreme, până când în cele din urmă, prin terapie (oul), ea și-a dat seama că, separat de plângerile soțului, în psihicul ei exista un vrăjitor care se autoataca și o încăpere oribilă unde el o dezmembra regulat cu securea. Plângerile soțului, și-a dat ea seama, erau doar ocazia exterioară pentru un atac interior diabolic, împotriva căruia era complet lipsită de apărare. Fiecare plângere din exterior era amplificată înăuntrul ei de securea vrăjitorului, astfel încât soțul spunea „adevărul" despre ea – adică că este o persoană „rea"! Pacienta aceasta docilă a început să-și dea seama că dacă vrea să rezolve problema cu soțul ei, va trebui mai întâi să rupă vraja acestei figuri interne autodistructive.

Treptat, cu ajutorul psihoterapiei, ea a început să intre în contact cu propria ei agresivitate, adică a început să privească în propria ei cameră a ororilor. Aceasta a însemnat să-și piardă „inocența" de victimă divină a unui soț nerezonabil, care o critica tot timpul, și să-și asume responsabilitatea propriei sale furii și agresivități. Încetul cu încetul, ea a pătruns în camera interzisă și a preluat o parte din energia vrăjitorului întunecat. Ea i-a spus soțului că plângerile sale necontenite nu mai sunt tolerabile și că nu va mai rămâne cu el dacă va continua s-o hărțuiască astfel. Cu sinceritate, ea i-a atras atenția că trebuie să-și asume și el responsabilitatea pentru sentimentele lui față de ea și să înceteze a-și mai ascunde propria lipsă de sentimente în spatele acelor lamentații exagerate că ea nu-l face să se simtă special. Spre uimirea pacientei mele, asertivitatea aceasta nou descoperită a pus capăt cu desăvârșire puterii pe care el o avea asupra ei. Toată furia lui imperioasă s-a evaporat și el s-a simțit dintr-odată foarte uman și

iubitor față de ea – ca și cum avusese nevoie de ea ca să-l elibereze de propriul său vrăjitor hipertrofiat, care îl teroriza.

NATURA DUALĂ A SACRIFICIULUI ÎN TRANSFORMAREA SISTEMULUI DE AUTOÎNGRIJIRE

În povestea noastră, potențiala căsătorie dintre vrăjitor și a treia fiică reprezintă – la fel ca în căsătoria dintre Rapunzel cea fermecată și Prințul ei – o relație supremă (tranzițională) între lumea arhetipală și cea omenească. Dar potrivit povestirii noastre, relația aceasta nu a fost realizată pe deplin odată cu triumful celei de-a treia soții asupra camerei oribile. Acesta este un început, dar nu transformarea completă a sistemului de autoîngrijire. Vrăjitorul are nevoie de mai multă transformare, iar a treia fiică încă mai este prizonieră în casa „magnifică" împreună cu surorile ei reconstituite (în secret), adică ea încă mai este supusă vrăjilor sale excesive. Ea trebuie să găsească o cale de ieșire din „magnificența" aceasta exagerată, înapoi în realitatea umană. Strădania aceasta este reprezentată în Partea a II-a a poveștii.

Știm din observarea dezvoltarea psihologică a copiilor, precum și din situația clinică, că procesul de trecere de la o „vrăjire" exagerată la un eu uman ancorat în realitate este o afacere furtunoasă și reprezintă un proces în care energiile inflaționate ale Sinelui arhaic trebuie sacrificate. Toate marile religii ale lumii descriu acest sacrificiu. De obicei, Zeul este cel care se sacrifică pentru om, „coborând" din plenitudinea atotcuprinzătoare și încarnându-se în timp și spațiu. Aceasta necesită sacrificii reciproce ale eului identificat cu Zeul (pentru Jung, eul identificat cu Sinele).

În limbaj jungian, vorbim despre umanizarea treptată a lumii arhetipale pe măsură ce participarea mistică face loc conștiinței. Edward Edinger concepe aceasta ca pe un proces ciclic în care eul

inflaționat al copilului este confruntat în mod repetat cu disciplina părintească și retrageri în umilință, după care este restaurat într-o uniune intimă cu părinții. Procesul se repetă circular: act exacerbat, pedeapsă, umilință și suferință, restaurarea iubirii. De aici rezultă treptat un eu diferențiat – capabil să conțină contrariile (vezi Edinger, 1972: 41).

Este o afacere de iubire și de ură, în același timp. Copilul „iubește" expansiunea capacităților și conștiinței eului său uman, dar de asemenea „urăște" să sacrifice omnipotența divină a tărâmului arhetipal cu care s-a identificat eul său. Marie Louise von Franz a comentat felul cum acest proces este simultan

> o expansiune a conștiinței eului... dar pentru zeu este o experiență restrictivă. În procesul în oglindă, aceasta înseamnă să tragi în jos, în cușca mizerabilă a existenței umane, un zeu atotputernic și strălucit. Lucrul acesta este ilustrat de un concept din teologia creștină: procesul de Kenosis (în greacă, „a goli"), care înseamnă că Cristos (atunci când este împreună cu Tatăl, înaintea încarnării sale ca Logos, logosul ioanit) are plenitudinea Tatălui, unitatea atotpătrunzătoare cu lumea divină, fără un caracter bine definit. După cum scrie Sf. Pavel: „s-a deșertat pe sine" – *ekonose heauton* (Filipeni II: 7). El s-a deșertat pe sine pentru a deveni muritor, s-a deșertat pe Sine de plenitudinea și unitatea sa atotcuprinzătoare pentru a se defini. (von Franz, 1970: 10)

Cu alte cuvinte, creșterea eului implică un dublu sacrificiu – ambele tendințe în același timp: cea infantilă și cea inflaționată. În diada vrăjitorului și a soțiilor sale copilăroase „inocente", trăind într-o splendoare nemaivăzută, am putea spune că ambele aspecte trebuie să suporte un sacrificiu. Am văzut că structura aceasta diadică Protector/Persecutor și copil inocent-client este arhitectura de bază a sistemului de autoîngrijire. Energiile sale sunt, pe de o parte, incredibil de inflaționate, imperioase și „regale" – un rege sau o regină, iar, pe de altă parte, infantile, inocente și victimizate – o victimă divină. Când această structură „rege/bebeluș" ajunge să fie integrată, ambele sale laturi sunt sacrificate unei umanități intermediare – limitată și capabilă de responsabilitate personală. „Inocența" fermecată a fiicei

este pierdută în încăperea ororilor, iar puterea magică a vrăjitorului este pierdută când a treia fiică își amintește și reîntregește* surorile și, prin acest gest, dobândește „putere absolută asupra lui".

PASĂREA LUI FITCHER: PARTEA 2

„Oh, foarte bine", a spus a treia fiică, „dar mai întâi vei duce un coș cu aur tatălui și mamei mele și vei cără coșul în spate; între timp eu voi face pregătirile de nuntă". După care a alergat la surorile ei, pe care le ascunsese într-o odăiță, și le-a spus: „A sosit clipa când pot să vă salvez. Nemernicul o să vă ducă chiar el acasă, dar imediat ce ajungeți, trimiteți-mi ajutor". Ea le-a pus pe amândouă într-un coș și le-a acoperit cu aur, încât nu se vedeau deloc. Pe urmă l-a chemat pe vrăjitor și i-a spus: „Acum du-te cu coșul, dar să știi că eu voi sta la ferestruica mea să văd dacă te vei opri pe drum ca să te odihnești".

Vrăjitorul a săltat coșul în spinare și a pornit la drum, dar povara era atât de grea, încât sudoarea îi curgea șiroaie pe față. Atunci el s-a așezat voind să se odihnească puțin, dar imediat una din fetele din coș a strigat: „Mă uit pe ferestruica mea și văd că te odihnești. Vrei, rogu-te, s-o iei numaidecât din loc?" El a crezut că mireasa lui este cea care îi vorbește, așa că s-a ridicat din nou în picioare. După o vreme el a dat iar să se așeze, dar fata a strigat pe dată: „Mă uit pe ferestruica mea și văd că te odihnești. Vrei, rogu-te, s-o iei din loc chiar acum?" Și la fel a strigat ori de câte ori încerca el să se oprească, silindu-l să meargă înainte, până când, gemând și cu răsuflarea tăiată, a depus coșul cu aur și cu cele două fete în casa părinților lor. Acasă, însă, mireasa a pregătit ospățul de nuntă și a trimis invitații prietenilor vrăjitorului. Pe urmă a luat o hârcă cu dinții rânjiți, i-a pus niște podoabe și o ghirlandă de flori și a dus-o la fereastra din mansardă, ca și cum ar fi privit de acolo. Când totul a fost pregătit, ea a intrat într-un butoi cu miere, apoi a tăiat salteaua de pe pat și s-a tăvălit prin pene, încât arăta ca o pasăre de toată minunea și nimeni nu o mai putea recunoaște. După aceea a ieșit din casă și pe drum s-a întâlnit cu câțiva invitați la nuntă, care au întrebat:

„Pasăre a lui Fitcher, de unde vii?
Din casa lui Fitcher vin, ce departe nu-i.
Și ce face oare tânăra mireasă?

* În original autorul recurge la un joc de cuvinte, utilizând cratima pentru a alătura în cuvântul *remember* (scris *re-member*) două sensuri: cel de a-și aminti (sensul original) și cel de a întregi (ca opus lui *dismember*, a dezmembra). (n. red.)

Din beci până-n mansardă a făcut curat în casă,
Iar acum socot că trage cu ochiul pe fereastră."

În cele din urmă s-a întâlnit și cu mirele, care se întorcea încet acasă. Ca și ceilalți, el a întrebat:

„Pasăre a lui Fitcher etc.
.....
Iar acum socot că trage cu ochiul pe fereastră."

Mirele a privit în sus, a văzut hârca din fereastră și, crezând că este mireasa lui, a dat din cap și a salutat-o prietenos. Dar când el și toți invitații au intrat în casă, au sosit și frații miresei, care fuseseră trimiși s-o salveze. Ei au zăvorât toate ușile, ca nimeni să nu poată scăpa, apoi au dat foc la casă, încât vrăjitorul și toți acoliții săi au pierit în flăcări.

Partea aceasta a povestirii descrie transformarea finală a sistemului de autoîngrijire și cele două personificări constitutive ale sale, a treia fiică și mirele ei, vrăjitorul. A treia fiică este eliberată, iar vrăjitorul este mistuit de flăcări. Notăm cu interes că elementul de Trickster, anterior prerogativa vrăjitorului, definește acum modul de acțiune al miresei. Mai întâi este trucul prin care ea și-a ascuns surorile sub aurul din coș, apoi trucul cu vocea care-l hărțuia de la distanță în timpul călătoriei, apoi trucul de a-i ademeni în casă pe toți prietenii vrăjitorului trimițându-le invitații la nuntă, trucul cu craniul împodobit așezat la fereastră și, în fine, trucul cu mierea și penele cu care s-a deghizat ca Pasăre a lui Fitcher, încât să poată fugi. Dacă vrem să înțelegem partea a doua a povestirii, va trebui așadar să ne familiarizăm cu semnificația psihologică a elementului de Trickster și funcția lui dublă de deghizare și apărare prin transmutarea într-o formă umană a teribilelor energii ale dimensiunii arhetipale.

Am explorat deja semnificația dinamică a arhetipului Tricksterului în capitolul 1, în discuția despre Mary și daimonul ei alimentar. Acolo am văzut în primul rând latura diabolică a Tricksterului – capacitatea lui de a se scinda (disociere), aptitudinea pentru transă, pentru atacul împotriva legăturilor (conexiunilor) dintre componentele experienței

și, în general, pentru regresia autodistructivă. Totuși, am notat că Tricksterul, ca o divinitate a pragului, este preocupat în egală măsură să medieze două laturi ale unui paradox și, prin urmare, în încarnarea lui pozitivă, ar putea fi considerat un fel de personificare dinamică a ceea ce Winnicott a numit „fenomene de tranziție". Ca o antinomie, el reunește o pereche de contrarii și ține locul unui „al treilea" care lipsește. El este așadar ideal înzestrat pentru sarcina de *a media* între dinamismele arhetipale contradictorii care răvășesc psihicul după o traumă. Pe scurt, prin funcția lui, el este atât *diabolic* (dezbinător), cât și *simbolic* (integrator). În forma lui diabolică, el retează conexiunile din lumea internă pentru a nu permite experiențe insuportabile. În forma lui simbolică, el reîntregește ceea ce a fost anterior fragmentat și o face legând lumea inconștientă de eu prin mijlocirea simbolului. Îndeplinind condiția ca eul traumatizat anterior să fie acum destul de puternic pentru a „ține minte" impactul deplin al experienței sale, Tricksterul este eliberat de rolul său diabolic dezmembrator și contribuie la individuare și la o viață creativă.

În partea a doua a basmului, funcția pozitivă, de mediere a Tricksterului este evidențiată ca a treia soție, acum destul de puternică pentru a avea putere asupra vrăjitorului; ea este în măsură să folosească trucuri și deghizări pentru a face legătura între lumea vrăjită a soțului ei și propria ei lume a realității. Ea își trimite surorile reconstituite înapoi la casa părinților, în spinarea vrăjitorului care inițial le dezmembrase – și într-un coș – același coș în care fetele săriseră la început când vrăjitorul „cât că le-a atins". Psihologic vorbind, acesta este un exemplu al felului în care puterea care amenință eul imatur sau slab este pusă, mai târziu, în slujba lui.

Suferința vrăjitorului în timpul călătoriei cu coșul cel greu este o inversare umoristică a suferințelor pe care el le cauzase surorilor și reprezintă sacrificiul gradual al puterilor sale transpersonale. Acum el trebuie să trudească și să asude, cu genunchii încovoiați sub povară, purtându-și „crucea", cum s-ar zice, către destinul său final în focul mistuitor. Și în tot acest timp „vocea" miresei sale, cu noile ei puteri asupra lui, îl hărțuiește și îl îmboldește să meargă mai departe, tratându-l cu brutalitate pe cel brutal, cu josnicie pe cel

josnic. Din punct de vedere psihologic, în forma ei negativă, „vocea" aceasta este ceea ce Jung a numit „animus negativ" și este frecvent experimentată ca un zbir lăuntric care mână din urmă o persoană și nu este niciodată mulțumit cu imperfecțiunea umană. Aceasta este vocea care, asemenea animusului negativ, „taie o femeie în bucăți" (vezi Asper, 1991), astfel încât vrăjitorul, care până atunci personificase forța negativă a psihicului, cade acum victimă aceleiași hărțuieli critice.

Surorile ascunse în coșul cu aur trebuie să trimită ajutoare celei de-a treia fiice, aflată încă în conacul fermecat al vrăjitorului. Cele două surori devin astfel veriga de legătură dintre lumea încapsulată a vizuinii vrăjitorului și lumea realității. Ajutorul pe care îl aduc până la urmă (frați și rubedenii) îl putem concepe ca pe latura pozitivă a masculinului. Ei încuie în casă vrăjitoruș și toți oaspeții lui și le dau foc. Aceasta este agresivitate masculină pozitivă în serviciul dezvoltării eului, iar latura aceasta pozitivă a masculinului a lipsit în mod remarcabil în povestea noastră, la fel ca și în povestea lui Rapunzel. Tatăl celor trei fete le-a lăsat aparent extrem de vulnerabile la farmecele laturii diabolice, negative a masculinului, cu agresivitatea sa arhetipală. Din punct de vedere psihologic, aceasta este moștenirea inevitabilă fie a unei neglijări fățișe de către tată, fie a eșecului său de a impune limite fiicelor și a oferi astfel oportunitatea unei soluționări impersonale a agresivității. Cu alte cuvinte, atât iubirea, cât și agresivitatea trebuie să fie experimentate în raport cu același tată, dacă este ca o femeie să aibă o imagine întreagă a masculinului și astfel să fie „imunizată" la infectarea de către masculinul negativ sub forma vrăjitoriei.

BIRUINȚA ASUPRA VRĂJITORULUI CU AJUTORUL SIMBOLULUI

De departe cea mai ciudată farsă care îi este jucată vrăjitorului de către a treia fiică este „transformarea" ei în pasăre – Pasărea lui Fitcher – pentru a scăpa din conacul fermecat. Mai întâi, ea pune în fereastră un craniu împodobit ca o momeală pentru vrăjitor și musafiri. Ideea

că toți confundă o „căpățână de mort" împodobită de nuntă cu mireasa însăși, sugerează că a fi mireasa acestui vrăjitor înseamnă să fii moartă. Cum vrăjitorul și toți musafirii săi reprezintă moartea, ei recunosc craniul ca pe unul de al lor, să spunem așa, și cred că mireasa este acasă, când de fapt ea a fugit deghizată ca pasăre.

Acoperită cu miere și pene, adevărata mireasă este „irecognoscibilă" altfel decât ca Pasărea lui Fitcher – o pasăre care conversează cu invitații și cu vrăjitorul pe drumul care leagă lumea vrăjilor cu lumea realității. Este important să realizăm că a treia fiică nu s-a transformat aici efectiv într-o pasăre (cum sugerează Asper), ci doar *pretinde* că este o pasăre, și încă o pasăre miraculoasă care vorbește. În forma ei de pasăre, ea nu este nici om, nici pasăre, ci amândouă. Întrupând funcția simbolică a realității tranziționale, ea participă atât la realitate, cât și la fantezie. Când se întâlnește pe drum cu vrăjitorul și cu musafirii săi, ei nu se întreabă dacă este om sau pasăre, Ci iau ca atare forma ei tranzițională. După cum spune Winnicott, nu-l întrebi pe sugar dacă a găsit sânul sau l-a creat – ca realitate tranzițională este întotdeauna și una, și alta.

Sub înfățișarea schimbătoare a acestei păsări fantastice, a treia fiică îl păcălește cu ușurință pe vrăjitor și fuge acasă. Din punct de vedere psihologic, aceasta sugerează că în confruntarea cu energiile teribile ale psihicului arhetipal, formele tranziționale și procesele simbolice sunt esențiale. Furtunile afectelor ieșite din straturile arhaice ale psihicului sunt transformate numai dacă eul poate să suporte tensiunea dintre realitate și imaginație; în caz afirmativ, o imagine creativă (simbol) poate să ofere veriga de tranziție între cele două lumi, adică poate să ofere o semnificație care ne permite să „scăpăm" de dinamismul separator al lumii arhetipale și să găsim drumul spre „casă", către o lume umană, gratificați cu energiile vitale ale lumii imaginare.

Procesul acesta, care constituie lupta fiecăruia pentru individuare, este cu deosebire dificil după ce trauma a împins psihicul în direcția clivajului arhaic și a slăbit eul. Se dezvoltă forme maligne de transfer regresiv care amenință să submineze creșterea pacientului. Nu este mai puțin adevărat că procesul capătă un ajutor important

de la ceea ce Jung a numit „funcția transcendentală" a psihicului însuși. Prin aceasta el a înțeles tendința înnăscută a psihicului de a da formă „materiei" haotice, nediferențiate din procesul primar și a o prezenta conștiinței sub forma viselor și a altor produse imaginare. Pentru Jung, așadar, procesele tranziționale nu apar numai între copil și mamă sau între pacient și terapeut; ele definesc relațiile interioare dintre eu și Sine. Din păcate, procesul interior nu reușește niciodată dacă nu a existat unul exterior „suficient de bun". Când trauma se interpune, relația tranzițională trebuie reconstituită în psihoterapie.

Un element crucial în această relație tranzițională reconstituită este un spațiu de joc imaginar între terapeut și pacient. În terapia victimelor traumelor trebuie utilizate tot felul de arte expresive – nu numai terapia verbală orientată spre recuperarea înțelegerii și a memoriei. Travaliul trebuie aliniat cu tendința naturală a psihicului de a integra afectul și imaginea. Când avem afectul, căutăm o imagine... când avem imaginea, căutăm afectul asociat. Pentru a face aceasta, trebuie să fim în măsură să ne jucăm cu pacientul într-o diversitate de modalități – nu numai verbale.

Jung a ajuns să înțeleagă lucrul acesta încă în 1916, când pacienții lui afișau o anumită dispoziție sau prezentau un afect disociat confuz, care părea complet lipsit de sens în lumina experienței curente. Jung a spus:

> Am luat, prin urmare, o imagine dintr-un vis sau o asociere a pacientului și, folosindu-le ca punct de pornire, i-am dat sarcina să-și elaboreze sau dezvolte tema lăsând frâu liber fanteziei. Aceasta se putea face, potrivit gustului și talentului individual, în nenumărate moduri, dramatic, dialectic, vizual, acustic sau sub formă de dans, pictură, desen, modelaj. [În cele din urmă,] am reușit să-mi dau seama că în metoda aceasta eram martorul manifestării spontane a unui proces inconștient, care era numai asistat de abilitatea tehnică a pacientului și căruia mai târziu i-am dat numele de „proces de individuare"... În multe cazuri, aceasta a adus în mare măsură succesul terapeutic, ceea ce ne-a încurajat, atât pe mine, cât și pe pacient, să perseverăm, în pofida naturii derutante a rezultatelor. M-am simțit obligat să insist că erau derutante numai pentru a mă împiedica pe mine însumi să produc, pe baza anumitor presupuneri teoretice, interpretări care simțeam că sunt nu doar inadecvate, ci susceptibile să

> prejudicieze ingenioasele producții ale pacientului... Astfel stau lucrurile cu mâna care ghidează creionul sau penelul, cu piciorul care execută pasul de dans, cu ochiul și urechea, cu cuvântul și cu gândul: un impuls întunecat este ultimul arbitru al modelului, un aprioric inconștient se precipită în formă plastică... Peste întreaga procedură pare să domnească o prestiință obscură nu numai a modelului, ci și a semnificației. Imaginea și semnificația sunt identice; și pe măsură ce prima capătă formă, ultima devine clară... modelul nu are nevoie de interpretare: el își portretizează propria semnificație. (Jung, 1947: par. 400-2)

Ca să revenim la povestea noastră, constatăm că a treia fiică întrupează funcția aceasta transcendentală ca Pasăre a lui Fitcher. Dar de ce, ne putem întreba, ca o pasăre? Primul lucru care ne vine în minte este că pasărea se dezvoltă în mod normal din ou. Dacă oul reprezintă viața potențială în plenitudinea ei originală, primordială, nediferențiată, atunci pasărea reprezintă neîndoielnic o diferențiere a acelei plenitudini originale și o transcendere a sa ca spirit personal transcendent. Cooper ne reamintește că păsări fabuloase reprezintă tărâmurile spirituale celeste și acele puteri care se opun șarpelui htonian – cu alte cuvinte, sunt imagini teriomorfe asociate (îndeobște) cu latura pozitivă a Sinelui, opuse laturii sale negative, diabolice sau htoniene, așa cum este ea reprezentată în vrăjitorul nostru (vezi Cooper, 1978).

În alte mitologii, păsările sunt mesageri ai zeilor, întotdeauna asociate cu lumina, latura pozitivă a numinosului. Cristos copil este adesea înfățișat ținând o pasăre și, potrivit lui Vergiliu (*Aeneida*, 6, 242), grecii numeau intrarea în lumea subpământeană „Aornos" (țara fără păsări). Din cauza semnificației păsării ca ființă tranzițională, parcurgând regulat drumul dintre lumea umană și cea divină, șamanii purtau adesea pene și costumații de pasăre în ritualurile lor mediumnice. În mitologia egipteană, sufletul *Ka*, reprezentat ca o pasăre cu cap de om, este înfățișat ieșind pe gura muribunzilor, iar sufletele din lumea subterană poartă veșminte din pene de pasăre (vezi de Vries, 1984: 48).

Prin urmare eroina noastră, a treia fiică, evadează deghizată în chiar simbolul magic al transcendenței – spiritul personal înaripat –

deopotrivă real și imaginar, uman și divin. În forma aceasta simbolică evocatoare, ea face legătura între cele două lumi care inițial au fost separate în povestirea noastră: lumea mundană a oamenilor, pe de o parte, și lumea primordială magică, în forma ei „vrăjită" negativă, pe de altă parte. Stabilirea acestei legături (*re-ligeo*) coincide cu sacrificiul final al laturii întunecate a energiilor Sinelui în foc – acel „agent de transmutare", potrivit lui Heraclit, din care derivă toate lucrurile și în care toate lucrurile se întorc. În dezvoltarea personală a individului, dezvoltarea aceasta reprezintă momentul în care inconștientul începe să se consteleze pozitiv, iar eul sacralizat, acum eliberat de mecanismele defensive protectoare/persecutoare ale Sinelui, ajunge sub îndrumarea Sinelui întreg și începe procesul trăirii creative.

10

PRINȚUL LINDWORM ȘI TRANSFORMAREA DAIMONICULUI PRIN SACRIFICIU ȘI ALEGERE

Povestea aceasta, la fel ca și a Păsării lui Fitcher, descrie o formă diabolică teribilă a Sinelui în rolul său de mecanism defensiv arhetipal al sistemului de autoîngrijire și se ocupă de 1) felul cum se poate supraviețui acestei defensive și 2) cum poate fi ea transformată de către feminin – și în cazul acesta, femininul apărând ca „al treilea". Povestea aceasta a fost discutată de von Franz ca descriind posedarea de către Sine „așa cum se întâlnește în cazurile borderline, în care complexul eului și arhetipul Sinelui au fost contaminate, astfel încât ambele devin vagi... și nu există o polarizare adecvată a psihicului" (von Franz, 1980b: 79, 83). Deși descrierea aceasta este adevărată, într-o anume măsură, în analiza lui von Franz nu sunt menționate mecanismele defensive arhetipale și nici vreo teorie care să descrie cum se produce „contaminarea" aceasta cu latura întunecată a Sinelui și care sunt implicațiile ei pentru practica clinică. Sperăm să clarificăm aceste probleme în paginile care urmează.

PRINȚUL LINDWORM[1]: POVESTEA

A fost odată un rege și frumoasa lui soție, care trăiau într-o fericire binecuvântată. Un singur lucru le lipsea: nu aveau copii. Într-o zi, foarte întristată, regina s-a sfătuit cu o cotoroanță care trăia în pădure;

bătrâna i-a spus ce să facă pentru a scăpa de sterilitate. Trebuia să aşeze în grădină un mic pocal cu gura în jos, iar în dimineaţa următoare avea să găsească doi trandafiri, unul alb si unul roşu, crescuţi dedesubtul acestuia, pe o singură tulpină. De va mânca trandafirul roşu, va avea un băiat, iar de-l va mânca pe cel alb, va aduce pe lume o fată. Dar dacă îi va mânca pe amândoi, se va întâmpla o nenorocire.

Peste poate de bucuroasă, regina făcu întocmai cum îi spusese bătrâna, dar după ce a mâncat trandafirul alb, cuprinsă de lăcomie, îşi uită promisiunea şi mâncă şi trandafirul roşu. Când îi veni sorocul să nască, ea aduse pe lume doi gemeni, numai că primul născut era un Lindworm [dragon sau şarpe] hidos. Regina a fost îngrozită când l-a văzut, dar dintr-o singură mişcare rapidă acesta a dispărut, încât nimeni altcineva nu l-a văzut. Imediat după Lindworm, s-a născut un fiu frumos, atât de minunat şi de chipeş, încât i-a făcut pe toţi fericiţi, iar regina şi-a dus viaţa mai departe ca şi cum Lindworm nu ar fi existat niciodată.

Mulţi ani binecuvântaţi mai târziu, Prinţul cel chipeş a plecat într-o caleaşcă regală în căutarea aventurii şi a unei soţii. Dar abia a ajuns la răscruce, că un enorm Lindworm, cu colţi mai ucigători decât fulgerul, i-a tăiat calea şi a sâsâit: „Mai întâi o soţie pentru mine şi după aceea pentru tine!" (7) Prinţul a fugit înapoi la castel şi regele tocmai se pregătea să trimită o armată ca să înfrunte fiara, când regina a socotit că venise vremea să mărturisească despre Lindworm şi că acesta pretinsese doar ce i se cuvenea de drept – era copilul cel mai mare şi avea dreptul să se însoare primul.

Au început atunci „nouă zile de mirare şi zece zile de sfat" (7) după care regele a hotărât că dacă este ca Prinţul să se însoare vreodată, ar fi bine să-i găsească mai întâi o mireasă Prinţului Lindworm. Lucru mai uşor de spus decât de făcut, dar regele a trimis mesageri în cele mai îndepărtate ţări cunoscute de el, în căutarea unei mirese. A sosit prima prinţesă şi a fost implicată în festivităţile de nuntă până ce fu prea târziu ca să mai dea înapoi. Dimineaţa, însă, nu mai rămăsese nimic din ea şi prinţul Lindworm dormea adânc, ca după o masă copioasă. „După un răgaz scurt, dar cuviincios" (7), Prinţul vru din nou să plece la drum, dar Lindworm i-a ieşit din nou în cale, mai nerăb-

dător ca niciodată! A fost găsită o altă prințesă și nici acesteia nu i s-a îngăduit să-l vadă pe mire până când nu a fost prea târziu. După noaptea nunții, și ea a ajuns să rotunjească pântecele lui Lindworm. Din nou Prințul a pornit la drum și din nou a fost oprit la răscruce de fratele său Lindworm. De data aceasta regele și-a ieșit cu totul din fire. Nicio prințesă nu a mai fost de găsit și, disperat, regele s-a gândit s-o ceară ca viitoare soție a lui Lindworm pe fiica unuia din păstorii săi, care locuia într-o cocioabă dărăpănată. Păstorul nu a fost de acord, dar nu i s-a putut împotrivi regelui, astfel că fetei i s-a spus ce soartă o așteaptă.

Fata păstorului a fost peste măsură de îndurerată. Plângând disperată și cu picioarele însângerate, ea a fugit în pădure și a ajuns la casa unei bătrâne cotoroanțe – aceeași, pare-se, care o sfătuise pe regină în necazul ei din urmă cu douăzeci de ani – căreia i-a mărturisit nenorocirea abătută asupra ei. „Șterge-ți lacrimile, copila mea, și fă întocmai cum îți spun eu", i-a zis baba. „Când nunta se va fi terminat, cere să fii îmbrăcată cu zece rochii de mătase, iar când Lindworm îți va cere să-ți scoți rochia, roagă-l și tu să-și lepede o piele. După ce va fi făcut asta de nouă ori, nu va mai rămâne din el decât o bucată chinuită de carne, pe care tu va trebui s-o biciuiești cu un harapnic muiat în leșie. Scaldă-l apoi în lapte dulce, iar la urmă ia-l în brațe și ține-l strâns, fie și numai o clipă." (11) „Ahh", strigă fata păstorului, „Niciodată nu voi putea face așa ceva!" „Ori faci așa, ori vei fi mâncată", o certă bătrâna, apoi dispăru.

Când nunta s-a terminat fata s-a văzut în dormitor față în față cu oribilul Lindworm, jumătate om, jumătate șarpe; respingătoarea creatură s-a întors spre ea și i-a spus: „frumoasă fecioară, leapădă-ți o rochie". „Prințule Lindworm", i-a răspuns ea, „aruncă-ți și tu o piele!" „Până acum nimeni nu a îndrăznit să-mi spună asta", a sâsâit el furios, și pentru o clipă ea a crezut că o va înghiți. Dar în loc de asta, el a început să geamă, să se vaiete și să se răsucească până când o piele lungă și groasă de șarpe zăcea pe podea. Atunci fata și-a scos prima rochie și a întins-o peste piele. Și a continuat tot așa, în ciuda protestelor și gemetelor, a zvârcolirilor și văicărelilor lui, până când el nu a mai fost decât o bucată de carne vie, groasă și vâscoasă,

care „se tăvălea, se rostogolea și se târa pe toată podeaua" (14). Fiica păstorului a luat atunci un harapnic, l-a muiat în leșie cum i se spusese și l-a biciuit cu toate puterile ei, până ce a obosit. Pe urmă l-a spălat în lapte proaspăt și, în timp ce el se gudura umil, l-a ținut în brațe câteva clipe până ce a adormit.

În dimineața următoare, regele și curtenii au venit întristați la camera nupțială, temându-se să intre. Într-un târziu, regele a deschis ușa. Înăuntru era frumoasa fată a păstorului, strălucind precum roua în zori. Iar în brațele ei nu era Lindworm, „ci un Prinț argint-viu, la fel de chipeș pe cât este de verde iarba". Palatul a răsunat de fericire la descoperirea aceasta, iar apoi a fost o petrecere de nuntă cum nu s-a mai văzut nici înainte, nici după aceea. Prințul și noua lui Prințesă au domnit apoi împreună fericiți tot restul vieții.

MOTIVUL COPILULUI ȘI AL CUPLULUI FĂRĂ COPII

Povestea aceasta, ca și cea a lui Rapunzel și multe altele, începe cu o situație în care lipsa copiilor cauzează suferință și alean. Jung s-a ocupat pe larg de psihologia arhetipului copilului, arătând limpede că motivul copilului, atunci când apare în materiale simbolice precum povestea aceasta, înseamnă cu mult mai mult decât sensul literal, concret, al cuvântului „copil". Motivul copilului, spune Jung, este aproape întotdeauna asociat cu ceva miraculos sau divin – copilul-minune a cărui origine este extraordinară (naștere din fecioară) și ale cărui fapte sunt asociate cumva cu mântuirea întunericului și recuperarea luminii. Ca atare, spune Jung,

> copilul este un simbol care unește contrariile; un mediator, un vindecător, sau altfel spus, un reîntregitor... El reprezintă impulsul cel mai puternic și mai inevitabil din fiecare ființă, anume imboldul către autorealizare. El este, ca să zicem așa, întruparea *incapacității de a face altfel.* (Jung, 1949; par. 278, 289, sublinierea din original)

Prin urmare, copilul este un concept limită, întinzându-se între potențiala plenitudine a Sinelui și *actualizarea* lui în lumea realității eului. El reprezintă eternul în timp. El face legătura între lumile reală și imaginară și duce la îndeplinire promisiunea că lumea numinoasă nepieritoare ar putea căpăta viață în lumea aceasta. Din acest motiv, copilul este răspunsul aproape universal al mitologiei la întrebarea dacă Dumnezeu se manifestă în istorie. Fie că este Moise, Cristos, Buddha sau Krishna, răspunsul este întotdeauna copilul divin. În termenii discuției noastre anterioare, am putea spune că el reprezintă simbolic potențialul de realizare al spiritului personal inviolabil, sau Sinele, în „viața aceasta", adică în istoria personală a individului.

Nu este deci de mirare că atât de multe basme încep cu dorința de a avea un copil. Dacă lumea realității este separată de lumea magică, psihoidă în care rezidă puterile transpersonale, nu există spontaneitate, nici viață, nici posibilitate autentică de dezvoltare personală. Lucrurile se ofilesc. Nu există profunzime, nici speranță. Am văzut că moștenirea traumei timpurii este tocmai clivajul acesta între eu și Sine.

Povestea relatează că în starea aceasta, regina stearpă o consultă pe bătrâna cotoroanță, reprezentând înțelepciunea profetică străveche în forma sa arhaică, „necivilizată". De remarcat că nu numai pântecele reginei este sterp, ci întreaga ei atitudine este pătrunsă de disperare. Ea se plânge bătrânei: „Vai, nimeni pe lume nu mă poate ajuta". La care baba îi răspunde că „nu există boală fără leac" – afirmație care întruchipează ea însăși speranța simbolizată de copilul mult râvnit.

Aici atitudinea reginei este tipică pentru acei pacienți traumatizați care ajung în cabinetul analistului deprimați și abandonați de oamenii din viața lor, de care, pe când erau copii, avuseseră o nevoie disperată să depindă. În situația aceasta, analistul nutrește aceeași speranță ca bătrâna cotoroanță, – „nu există boală fără leac". Speranța aceasta într-un tovarăș de încredere este adesea suficientă pentru a face ca psihicul sterp să viseze din nou, chiar dacă acest sentiment regăsit al posibilului este numai primul stadiu al unui proces în două

etape, așa cum am văzut în analiza noastră precedentă. Din păcate, în stadiul al doilea, speranța generată în primul stadiu trebuie să fie în cele din urmă „deziluzionată", dacă este să apară o încarnare deplină a spiritului personal și pacientul să asimileze complet trauma timpurie.

REFUZUL DE A ALEGE

Primul lucru pe care bătrâna cotoroanță îl spune reginei este că dacă vrea un copil, va trebui să aleagă între doi trandafiri pe care îi va găsi crescuți pe o singură tulpină, sub un pocal, în dimineața următoare. Pare o sarcină destul de simplă, dar regina își „uită" promisiunea și vrea „să mănânce prăjitura, dar să și rămână cu ea" – drept care mănâncă și al doilea trandafir. Alegerea presupune o limitare în timp și spațiu, iar în acțiunea reginei avem refuzul unei asemenea limitări și preferința pentru posibilitățile aparent nelimitate ale situației; poate că va avea atât un băiat, cât și o fată. Aceasta echivalează cu o preferință pentru fantezie așa cum o definește Winnicott (ca distinctă de imaginație) și am văzut deja cât de frecvent psihicul devine diabolic atunci când legătura cu viața reală este retezată din preferința traumatizată a pacientului pentru fantezie. O preferință pentru fantezie este probabil problema centrală în toate cazurile de dependență. Pentru regină a fost „încă un trandafir", pentru dependent poate fi încă un pahar sau încă o doză de cocaină. Preferința aceasta vicioasă pentru fantezia autoliniștitoare și un concomitent refuz de a trăi în realitatea umană și a-i suporta limitările, constelează negativ inconștientul și-l invocă pe daimon.

Aceeași problemă a alegerii și consecințele sale daimonice le-am văzut în povestea despre Eros și Psyche, unde Eros o avertizează pe Psyche – care, însărcinată, trăiește într-o binecuvântată inconștiență în palatul lui de cristal – să nu le spună nimic surorilor ei despre adevărata lui identitate: „Dacă îmi vei păstra secretul, copilul tău va fi un zeu; dar dacă-l vei divulga, va fi un muritor de rând." (Neumann, 1956: 18). Cu alte cuvinte, trebuie să alegi dacă vrei să rămâi sau nu

în lumea de fantezie a zeilor. Există consecințe. La fel ca regina din povestea noastră, Psyche are inițial dificultăți în a face alegerea care ar însemna ruperea „unității" ei cu lumea de fantezie a lui Eros și cu potențiala „divinitate" a copilului ei. Și ea preferă posibilitățile infinite ale fanteziei numinoase, până alege în cele din urmă mortalitatea, cu cunoașterea răului, ca și a binelui. Aceasta se întâmplă, după cum am văzut, printr-o întâlnire cu latura întunecată a numinosului, adică realizarea aspectului său ofidian devorator – prețul pe care îl plătești pentru a nu fi ales să trăiești.

Conexiunea dintre eșecul de a alege și preluarea vieții psihice de către daimoni capătă o expresie foarte frumoasă în câteva remarce făcute de autorul Isaac Beshevis Singer într-un interviu dat revistei *Parabola*. Senger observă:

> Aș spune că în spatele tuturor ideilor mele... este libertatea de a alege. Am sentimentul că libertatea de a alege este însăși esența vieții. Am primit un mare dar de la Dumnezeu, și anume de a putea alege. Și întotdeauna ne complăcem în a alege. Dacă acordăm atenție unui lucru, am ales să-i acordăm atenție. Dacă iubim pe cineva, am ales persoana aceasta ca s-o iubim. Aceasta este în orice acțiune a umanității. Pentru mine, Dumnezeu este libertate. Iar natura, pentru mine, este necesitate... Când oamenii renunță la libertatea alegerii, apar demonii. Demonii sunt, într-un fel, latura întunecată a naturii pe care o alegem. Dacă încetăm cu totul să mai credem în puterea noastră [de a alege], atunci alte puteri pot ajunge să ne domine. Cu alte cuvinte, demonul este pentru mine o latură negativă a liberului arbitru. Demonii vin când oamenii se resemnează... când oamenii își spun, „Nu voi mai face alegeri, voi lăsa puterile să lucreze de la sine". Atunci demonul va apărea cu siguranță. Pericolul este mereu prezent – ca atunci când medicul îți spune că întotdeauna ai microbi în gură și stomac, iar dacă organismul tău e slăbit, ei încep să se înmulțească și devin foarte puternici... Așa cum, medical vorbind, suntem înconjurați de microbi periculoși, la fel și spiritul nostru are întotdeauna de luptat cu melancolia, neîncrederea, viciul, cruzimea și tot soiul de alte lucruri.

În acest punct, intervievatorul a întrebat „De ce melancolia?", la care Singer a răspuns:

Oh, dar melancolia este însăși esența demonului. Fiindcă este contrariul absolut al speranței... Am simpatie pentru toți cei care suferă și trăiesc. Fiindcă toți trăim într-o mare, mare luptă, fie că ne dăm seama sau nu. Uneori ne dăm seama. Este un lucru foarte dificil – spunem adesea cât de grea este viața... Trebuie să trecem prin genul acesta de luptă. Într-un fel, speranța este că viața nu durează veșnic, că crizele nu durează veșnic și că dincolo de toate crizele, de tot întunericul, există o mare lumină. Trebuie să luptăm, dar nu suntem pierduți, fiindcă puterile care ne-au creat sunt în fond niște puteri mari și benigne. (Singer, 1981: 73)

LUMEA MELANCOLICĂ A FANTEZIEI ÎN SISTEMUL DE AUTOÎNGRIJIRE

Asemenea reginei care refuză să aleagă și întruchipează o dispoziție melancolică, în psihoterapie întâlnim adesea la victimele unor traume timpurii un fel de dependență interioară de fantezie, care le lasă într-o permanentă stare de melancolie. La pacienții aceștia, energiile agresive care ar trebui să fie disponibile pentru adaptare sunt contracarate în expresia lor exterioară și iau forma arhaică a autoatacului și autocriticii. Suferind din cauza unor teribile și permanente persecuții interioare, pacienții aceștia caută stări „paradisiace", precum identificarea fuzională cu alții, sau „divaghează" în stări nediferențiate difuze de autoalinare melancolică pentru a rămâne neîntrupați și departe de afectul traumatic. Deseori pacienții aceștia plâng singuri, dar lacrimile lor sunt o formă specifică de autoalinare. Ei plâng și în același timp își țin firea. Ei nu știu cum să plângă împreună cu alții. Tristețea și un alean melancolic sunt o durere permanentă în inimile lor. Dar nimic din toate acestea nu le aduce empatie din exterior, fiindcă *pacienții aceștia adesea nu știu de ce plâng*, și ori de câte ori încearcă să comunice altora, eșuează. Totul este o poveste tristă foarte complicată și nuanțată pe care ei și-o spun singuri, dar care rămâne izolată, emfatică, dezîntrupată și unidimensională. Și ironia tragică este că toată această suferință este destinată să prevină un alt tip de suferință – suferința de a lua ființă în timp și spațiu, ceea ce întotdeauna presupune un *sacrificiu* al fanteziei.

JULIA KRISTEVA ȘI „SOARELE NEGRU"

Julia Kristeva, lingvistă franceză și psihanalistă lacaniană, a descris cutremurător starea de melancolie creată de sistemul nostru de autoîngrijire ca pe o „prezență" în lumea internă a pacienților deprimați. Ea folosește imaginea „Soarelui Negru" (Kristeva, 1969) ca s-o descrie. Prezența aceasta interioară, spune ea, este în realitate o *absență*, o „lumină fără reprezentare" (*ibid.*: 13), o tristețe care este „expresia cea mai arhaică a unei răni narcisiste imposibil de numit și de simbolizat" (*ibid.*: 14) și care devine unicul obiect de atașament al persoanei deprimate... un obiect pe care îl îmblânzesc și îl îngrijesc în lipsa altuia. Acest non-obiect ea îl numește „Lucrul". Descriind pacienți care exploatează acest „Lucru", Kristeva spune:

> Orice limbaj [simbolic] începe cu [atrage după sine] o negație [transcendență] (*Verneinung*) a pierderii, odată cu depresia ocazionată de plângere. „Am pierdut un obiect esențial... (mama mea)" este ceea ce pare să spună ființa cuvântătoare. „Dar nu, am găsit-o din nou în semne, sau mai degrabă fiindcă am consimțit s-o pierd, nu am pierdut-o (aceasta este negația), o pot regăsi în limbaj." (*ibid.*: 43)

> Dimpotrivă, persoanele deprimate dezaprobă negația: ei o anulează, o suspendă și revin nostalgic la obiectul real al pierderii lor [ceea ce Kristeva numește „Lucrul" – „obiectul ne-pierdut"]... Refuzul (*Verneinung*) negației ar fi așadar exercițiul unei plângeri imposibile, instituirea unei tristeți fundamentale și a unui limbaj incredibil, artificial, decupat din fundalul dureros care nu este accesibil niciunui semnificant. Rezultatul este că amintirile traumatice nu sunt reprimate, ci evocate constant, întrucât refuzul negației împiedică acțiunea refulării... [și formarea simbolurilor, care depinde de elaborarea creativă a psihicului]. (*ibid.*: 46)

> Persoanele disperate devin hiperlucide prin nulificarea negației. [Cuvintele] le vor apărea ca grele, de o violență arbitrară... Deprimații nu vorbesc despre nimic, ei nu au nimic despre care să vorbească. (*ibid.*: 51)

> Limba moartă pe care o vorbesc și care le prevestește sinuciderea, ascunde un lucru înmormântat de viu. Acesta din urmă, însă, nu va fi

tradus pentru a nu fi trădat; el va rămâne zidit în cripta afectului inexprimabil, strunit anal, fără nicio cale de ieșire. (*ibid.*: 53)

Am presupus că persoanele deprimate sunt atee – private de semnificații, private de valori... Cu toate acestea, cei disperați sunt mistici – aderă la preobiect, nu cred în Tine, ci sunt devoți fideli și fără glas ai propriului lor container inexprimabil. Acestei margini de stranietate îi dedică ei lacrimile și bucuriile lor. (*ibid.*: 14)

EXCURS ÎN UTILIZĂRILE DEFENSIVE ALE NUMINOSULUI

Comentariul lui Kristeva că pacienții deprimați sunt în realitate „devoți mistici" ai propriului lor „Lucru" inexprimabil, ne oferă oportunitatea de a discuta unul dintre aspectele cele mai importante ale așa-numitei defensive „schizoide", și anume accesul pe care îl oferă la experiența numinoasă. Jung însuși și-a bazat definiția religiei pe termenul potrivit al lui Rudolf Otto de „numinos", care este acea modificare specifică a conștiinței datorată contactului eului cu energiile psihice transpersonale care îl copleșesc – fie că energiile acestea sunt daimonice sau sublime. Pentru Jung, experiența numinosului a însemnat mult mai mult decât „experiența oceanică" sau „procesul primar" descrise de Freud. A fost nu doar un artefact al proceselor mentale din prima copilărie, ci o categorie a experienței centrală pentru înțelegerea cea mai profundă a experienței umane și centrală pentru orice vindecare și transformare. Pentru Jung, bărbatul și femeia nu erau *homo sapiens*, ci *homo religiosus*.

Această recunoaștere a numinosului ca o categorie a experienței arhetipale a umanității este punctul forte al psihologiei jungiene și, în același timp, cea mai mare slăbiciune a sa și o sursă de nesfârșite neînțelegeri – chiar și din partea unor analiști jungieni. Lui Jung îi făcea plăcere să discute despre numinos și să-și distingă metoda prin referire la acesta. Într-o scrisoare, de exemplu, el spune:

> Centrul de interes al lucrărilor mele nu este tratamentul nevrozelor, ci mai degrabă abordarea numinosului. Dar faptul este că abordarea numinosului constituie adevărata terapie și, în măsura în care ajungi la experiențele numinosului, ești eliberat de blestemul patologiei. (Jung, 1973: 376-7)

Afirmația aceasta are nevoie de câteva reflecții critice și clarificări. Ce înțelege Jung atunci când spune că dacă „ajungi la experiențele numinosului, ești eliberat de blestemul patologiei"? Aceasta pare să implice că dacă găsim o cale de acces pe tărâmul transpersonal, vindecarea se va produce. Dar știm prea bine că mulți oameni cu probleme sunt categoric dependenți de latura pozitivă, dătătoare de lumină, a experienței numinoase (și în egală măsură îngroziți de aspectul întunecat al numinosului). Experiența numinosului dizolvă granițele eului și prin urmare mulți oameni la care granițele acestea sunt instabile (sau poate fals stabilite de la bun început) o caută ca să scape de durerea și umilința care însoțesc inevitabil procesul dezamăgitor de a lua ființă ca un individ întrupat, limitat în timp și spațiu, definit, muritor.

Am numi aceasta o utilizare defensivă a numinosului și am văzut ce trăsătură proeminentă este aceasta în constituirea sistemului de autoîngrijire arhetipal. A fost intenția mea să arăt că componenta aceasta defensivă este în sine o creație miraculoasă, dar una mortală de asemenea. Jung nu a subliniat îndeajuns latura aceasta diabolică, daimonică, a numinosului și efectul ei insidios, coroziv, în lumea fanteziei. El a descris-o frumos ca ambivalența Divinității arhaice, dar a lăsat problema în domeniul religiei, aplicațiile clinice urmând a fi deduse de aceia dintre noi care vom veni.

Din fericire, spune Jung, „abordarea numinosului" este adevărata terapie (nu numinosul însuși), iar noi am încercat să indicăm că abordarea aceasta este, pentru pacientul traumatizat, un proces în două stadii în care latura daimonică negativă a numinosului este experimentată prima (ca vrăjire) și doar mai târziu, după ce elementul daimonic secret din sistemul de autoîngrijire a fost demascat și confruntat, dimensiunea numinoasă pozitivă a vieții poate să stabi-

lească o relație cu eul. În povestea despre Eros și Psyche, această „a treia" posibilitate (simbolică) este numită „Bucurie" și definește o nouă naștere la capătul unei mari lupte, implicând multe sacrificii – sacrificiile identificării cu realitățile numinoase arhetipale. Așa se întâmplă în psihoterapia cu acei indivizi al căror sistem de autoîngrijire arhetipal a reușit să le asigure supraviețuirea, dar care acum trebuie să-l abandoneze, dacă se dorește întărirea eului realității. În acest travaliu, în ultimă instanță, sperăm să promovăm creșterea unui eu destul de puternic pentru a găzdui o *relație* cu numinosul ca întreg, lumină și întuneric – o relație care să onoreze dimensiunea sacră a vieții noastre spirituale și, în egală măsură, viața noastră materială/fizică.

Freud a spus că sarcina analizei este să transforme suferința nevrotică (dominată de principiului plăcerii) în suferință cotidiană. Freud avea dreptate, dar, așa cum a observat Jung, aceasta este numai jumătate din poveste. Ceea ce nu a realizat Freud este că în fanteziile deșarte și aspirațiile beatifice cuprinse în speranțele nerealiste ale nevroticilor, sunt înglobate și fantezii inconștiente universale (arhetipale) și că acestea sunt atât angelice, cât și daimonice. Categoric, eul traumatizat este identificat inițial cu acestea și este inflaționat de acestea într-un sistem de autoîngrijire arhetipal, dar aceste „persoane" interne universale sunt primele stadii ale încarnării spiritului personal inviolabil care tânjește după întrupare și încarnare în „lumea aceasta". Sacrificiul identificării cu aceste structuri, pe care atât Freud, cât și Jung l-au considerat esențial, nu demască numinoscul ca pe o *iluzie* (Freud), ci sparge coaja *identității* eului inflaționat cu numinosul și deschide calea către capitulare, a gratitudine și stabilirea unei *relații* cu numinosul – atât întunecat, cât și luminos – care este esența vieții religioase.

PRINȚUL LINDWORM CA GEAMĂN

Revenind la povestea noastră, observăm că după eșecul reginei de a alege un trandafir sau altul, s-a născut nu un copil, ci o pereche

aberantă de gemeni. Este interesant de observat că cei mai faimoși gemeni din mitologie sunt produsul unui tată nemuritor și al unei mame muritoare, astfel încât gemenii reprezintă o legătură (*hieros gamos*) între cer și pământ. Apollo-Artemis, Castor-Pollux, Romulus-Remus sunt produsul unei astfel de uniri și din acest motiv s-a considerat că au puteri speciale, care le conferă o calitate numinoasă; prin urmare, potențiala relație eu-Sine este deja anunțată în nașterea gemenilor, deși în forma prezentă unitatea aceasta dual ă este grotesc ă și va trebui transformată.

Observăm de asemenea cu interes că în mitologie, nașterea copilului divin este aproape întotdeauna însoțită de apariția simultană a unui factor ucigător daimonic, care vrea să împiedice copilul să trăiască. În povestea noastră, ucigașul daimonic, născut împreună cu copilul cel „bun", este chiar Lindworm, dar în multe mituri este un rege diabolic sau un conducător vicios a cărui „veche ordine" este amenințată, ca de pildă regele Irod la nașterea copilului Cristos. Amenințări similare la noua viață a eroului sau a copilului divin se găsesc în legendele nașterii lui Dionysus, Perseus, Oedipus, Moses, Krishna și alții. Motivul acesta arhetipal descrie latura diabolică a sistemului nostru de autoîngrijire – acea rezistență la schimbare întrupată în latura întunecată a Sinelui, care trebuie lent transformată dacă este să se producă o reînnoire.

În povestea noastră, latura de Lindworm a dualității gemenilor poartă aspectele detestabile ale Sinelui și el este ignorat de mamă, care preferă numai aspectele pozitive ale „copilului" numinos. În starea aceasta de neștiință binecuvântată, ea trăiește mulți ani cu fiul ei cel chipeș – la fel cum Psyche a trăit mulți ani cu Eros în palatul lui de cristal, bucurându-se de nectarul iubirii lui, dar fără să înfrunte vreodată aspectul lui de dragon care o ținea întemnițată, legănată cum era de transa iubirii lui – până când aprinde în cele din urmă o lampă și se pregătește să-și ucidă întemnițarea ofidiană.

Ideea unei fericiri unidimensionale la suprafață, care ascunde în subteran o înțelegere sângeroase secretă cu un Lindworm, este condiția refuzului în care se găsește orice personalitate dependentă. Ea este descrisă cu exactitate în toate basmele pe care le-am examinat –

turnul lui Rapunzel, palatul de cristal al lui Psyche, conacul miraculos al vrăjitorului, iar acum în cei douăzeci de ani de fericire în timpul cărora regina evită responsabilitatea (sau a eșecului) alegerii făcute. Ocupată cu planurile de nuntă pentru al doilea născut, regina uită că întreaga ei viață este încorsetată mai întâi de reprimarea, iar acum de puterea agresivă grotescă a Lindwormului-daimon, încolăcit în jurul unui stejar de la marginea împărăției. Cu el în prag, nimic nu poate să iasă în largul vieții și nimic nu poate să intre. Lucrurile sunt din nou sterile. Toate sunt făcute să pară ca și cum daimonul nu există, dar mai devreme sau mai târziu efectele sale distructive trebuie înfruntate.

Momentul acesta crucial se întâmplă în povestea noastră când al doilea fiu pornește la drum să se însoare, dar se confruntă cu fratele său Lindworm, iar apoi îi povestește totul tatălui său. Este interesant că Lindwormul devine o problemă numai atunci când cineva vrea să părăsească regatul fericit, adică să se *separe*. Acesta este aspectul seducător al sistemului de autoîngrijire. Atâta timp cât lumea insulară supravegheată de partea diabolică a sistemului de autoîngrijire este menținută, totul este în regulă, cu excepția stării cronice de melancolie deja notată. Dar separarea/individuarea este o altă poveste. Aceasta necesită agresivitate și, dacă agresivitatea lipsește în eu, ea implică o confruntare cu agresivitatea care vine din nivelul arhetipal al inconștientului. Aceasta este natura avută de Lindworm. El nu face nimic altceva decât să sâsâie, să scrâșnească din dinți și să blocheze ieșirea din regat.

Când al doilea fiu se întoarce în grabă de la hotarele regatului cu povestea aceasta, Lindwormul nu mai poate fi negat. Regina mărturisește atât existența lui, cât și dreptul său de prim născut la tron. Acesta este „momentul" critic din povestea noastră – echivalent ca importanță cu lampa aprinsă de Psyche, deoarece reprezintă recunoașterea deplină a laturii întunecare a Sinelui și locul său de drept în schema de ansamblu a lucrurilor. În general, momentul acesta aduce și o mare mâhnire fiindcă, de regulă, s-au scurs mulți ani din viață și nimic nu a fost capabil să părăsească sanctuarul interior al iluziei.

Mărturisirea reginei a stârnit tumult în regat, fiecare dându-și silința să afle cum poate fi împăcat Daimonul-Prinț și să-i găsească o soție. Iar primele două frumoase prințese nu au fost o soluție. Pierderea lor corespunde enormei furii și distructivități care erupe pentru prima oară dintr-o parte a personalității căreia timp de decenii i s-au negat drepturile din naștere. Am văzut lucrul acesta și în furia Afroditei din povestea lui Eros și Psyche și am văzut de ce a fost nevoie (în ce privește schimbarea atitudinilor) pentru a transforma furia aceasta în ceva constructiv. În povestea de față, primele două prințese sunt excesiv de docile și afabile – încercând întotdeauna să-i fie pe plac infatuatului și arogantului Prinț-vierme, care se comportă, acum că toată lumea este cu ochii pe el, ca un *enfant terrible* – el pur și simplu le înghite.

PRINȚUL-VIERME ȘI DIADA REGE SAU REGINĂ/COPIL

Prințul-vierme din povestea noastră, rotunjit prin înghițirea primelor două soții, este un exemplu perfect al acelei structuri interioare din sistemul de autoîngrijire pe care am recunoscut-o deja ca excesiv de infantilă și, în același timp, incredibil de infatuată, un fel de copil/rege sau regină arogant. Combinația aceasta de infantilism (inferioritate) și „regalitate" (inflație) exprimă simultan laturile regresată și progresată ale Sinelui și reprezintă sistemul nostru de autoîngrijire în toată maturitatea și imaturitatea sa. Așa cum am văzut în repetate rânduri în materialul nostru clinic, prin intervenția traumei, umanizarea acestei structuri duale arhaice este întreruptă și diada primitivă copil/rege sau regină este reținută în inconștient ca o forță anti-individuare – deși cu un ochi spre viitor. Ca sistem de autoîngrijire, poate fi un îngrijitor exagerat de protector sau unul exagerat de persecutor, dar cel mai adesea este amândouă. Energiile rezultante ale sistemului sunt prin urmare sado-masochiste. Mecanismul defensiv arhetipal protejează partea inocentă, de „copil", a sinelui atât

timp cât aceasta nu vrea să crească sau să se schimbe, dar la primul semn de speranță sau dorință individuantă pentru intrarea în lume, el atacă și persecută personalitatea gazdă. Rezultatul este perpetuarea traumei în lumea internă, împreună cu convingerea pacientului că se face vinovat de o nenumită „răutate".

FIICA PĂSTORULUI ȘI BABA CA DIADĂ POZITIVĂ A SINELUI

Ca să revenim la povestea noastră, vedem că prințul Lindworm a devorat deja două prințese și a intimidat întreg regatul. Cu alte cuvinte, el se poartă ca un copil regal arogant. Probabil că, dacă în acest punct nu se va produce o schimbare fundamentală de atitudine, el ar continua să mănânce prințese. Atitudinea aceasta o găsim mai întâi la păstor, tatăl fetei. El respinge cererile nerezonabile ale regelui și nu se lasă mituit. În final el este obligat să capituleze, dar atitudinea lui este cea care contează pentru înțelegerea povestirii. Similar, fiica lui strigă și se vaită, își sfâșie hainele și se împotrivește viguros destinului pe care i l-a pregătit regele. Ea fuge prin pădure, cu picioarele însângerate de spini, și, în disperarea ei, nimerește în adăpostul bătrânei cotoroanțe, unde primește ajutor.

În genul acesta de basme, înainte de sosirea ajutorului supranatural, eul trebuie să îndure aproape întotdeauna suferințe și mortificări autentice, și acestea implică furie și neacceptarea „destinului". La fel ca în povestea lui Eros și Psyche, eroina trebuie să fie copleșită de simpla imposibilitate a situației sale, înainte ca furnicile să-i vină în ajutor cu semințele sau ca trestia să-i vorbească etc. Aceasta reprezintă o necesară umilire a eului înaintea conflictului insuportabil prescris de destin – o luptă reală cu necunoscutul, urmată însă de recunoașterea propriilor limite și capitulare în fața lui, „a te lăsa în grijă", cum se spune îndeobște printre Alcoolicii Anonimi. Dar aceasta nu trebuie să se întâmple prematur, nici nu trebuie să fie o acceptare pasivă.

În povestea noastră, bătrâna este cea care-i insuflă fetei încredere și îi spune, la fel cum i-a spus și reginei în urmă cu douăzeci de ani: „I-am ajutat pe alții mai nefericiți decât tine", după care începe să-i dea fiicei păstorului instrucțiunile amănunțite necesare transformării Lindwormului. Faptul că baba aceasta este aceeași bătrână fără dinți care a sfătuit-o odinioară pe regină arată, ca să zicem așa, că întreaga dramă este „produsă" de un punct de control transpersonal. Îl putem concepe ca pe acea pulsiune din psihic care dorește integrarea laturilor opuse ale Sinelui ambivalent, un fel de pulsiune supraordonată orientată spre totalitate, care stă în spatele Sinelui antinomic ambivalent original al mecanismului defensiv arhetipal. Este ca și cum bătrâna cotoroanță, reprezentând ea însăși nucleul transpersonal al psihicului, „vrea" să se încarneze în lumea oamenilor, dar o poate face (dată fiind clivajul traumatic pe care o presupunem) numai prin drama transformatoare pe care o mediază. Din această perspectivă am putea spune că Sinele intră în lume mai întâi prin forma paradoxală, umilă și arogantă, a Lindwormului – o imagine perfectă a omnipotenței infantile – umilă și servilă, dar justă și înfricoșătoare. În constelația aceasta eul și Sinele sunt identificate, iar eul este în mod corespunzător inflaționat și desprins de viață. Cu alte cuvinte, în stadiul acesta al povestirii, Sinele poate doar să devoreze sau să posede corespondentul său uman; nu poate stabili o relație cu el. Dar ca un prim stadiu al încarnării Sinelui, Lindworm este lucrul „cel mai bun" pe care îl poate face bătrâna în circumstanțele date. Următoarea ei sarcină este să găsească o eroină mai umilă, care să-i redea acestui Prinț deghizat adevărata lui formă – de data aceasta nu o transformare distructivă, fiindcă el trebuie transformat în mod constructiv într-o formă legată de lumea umană.

Odată stabilit contactul (pentru a doua oară, într-un al doilea stadiu) între fiica păstorului și bătrâna cotoroanță, eul sacralizat se află pe calea procesului său de individuare, iar „încrederea" necesară pentru a intra într-un conflict de viață și a lupta cu el este acolo. În situația clinică aceasta înseamnă dezvoltarea unei toleranțe față de afect, îndeosebi toleranța față de afectele conflictuale din transfer. Pacientul trebuie să aibă un gust al iubirii și al urii față de aceeași

persoană și să fie totodată în stare să admită iubirea și ura față de sine. Fiica păstorului trebuie să știe că dedesubtul șarpelui este un Prinț, că în Viermele diabolic există bunătate. Aceasta înseamnă o abandonare a iluziilor și, în povestea noastră, contactul efectiv cu latura de umbră, slinoasă și dezgustătoare a Sinelui.

> „Trebuie să-l iei în brațe și să-l ții aproape, chiar dacă numai pentru o clipă", spuse baba. „Ahh", strigă fata păstorului, „Niciodată nu voi putea să fac asta!" Și simți cum i se răsucește inima în piept la gândul cât de rece, umed și lipicios putea să fie Lindwormul și cât de oribil ar fi să-l îmbrățișeze. „Ori faci așa, ori vei fi mâncată", o dojeni bătrâna. (Jones, 1975: 11)

Din nou o alegere!

Tipic pentru multe basme, eroina trebuie să îmbrățișeze o fiară scârboasă și respingătoare. În povestea „Frumoasa și Bestia", de exemplu, Frumoasa își învinge în cele din urmă repulsia și consimte, din compasiune, să se mărite cu sărmana Bestie și să-și părăsească tatăl (incestuos). În acest moment, Bestia se transformă în Prinț. În multe povești, bestia este un șarpe sau o broască, sau un măgar, sau un crocodil, iar eroina reușește s-o sărute numai cu ajutor sau inspirație supranaturală, în cazul de față cu ajutorul bătrânei cotoroanțe din pădure. În termeni clinici, aceasta înseamnă îmbrățișarea tuturor energiilor sexuale și „htoniene" agresive care zac nerăscumpărate sub falsul sine „frumos și ascultător" al copilăriei – ceva mai ușor de spus decât de făcut și necesitând adesea încurajarea permanentă a terapeutului care, asemenea bătrânei din poveste, are o încredere în complexitatea vieții care pacientului îi lipsește.

FURIA ȘI TRANSFORMAREA PRINȚULUI LINDWORM

Ajungem cu povestea noastră la patul nupțial, unde Prințul Lindworm se linge pe buze pregătindu-se pentru un al treilea ospăț.

Dar în pofida „intenției" sale diabolice, vedem și în scena aceasta ceva ce am observat anterior în povestea Păsării lui Fitcher, unde vrăjitorul diabolic cooperează în parte la transformarea sa. Fiica păstorului, protejată de cele zece veșminte și instruită de bătrâna cotoroanță cum să-și amăgească partenerul să renunțe la puterile sale divine, îi cere acestuia să-și lepede câte o piele de fiecare dată când ea își scoate câte un veșmânt. Deși Lindworm obiectează de fiecare dată, el îi urmează totuși ordinele în loc s-o mănânce. În final, el este complet vulnerabil – o bucată de carne crudă, contorsionată – iar eroina trebuie să dea la iveală ceva din propria ei cruzime, adică trebuie să-l biciuiască cu un harapnic muiat în leșie.

În povestea aceasta nu este suficient ca eroina să-și iubească iubitul-daimon, precum în „Frumoasa și Bestia". După ce el este expus și vulnerabil, ea trebuie să-l bată. Această aparentă neîndurare ar putea fi văzută ca o înfruntare a agresivității lui în proprii ei termeni, dar conștient și fără să se lase învinsă de milă și compasiune înainte ca transformarea să fie completă. Cei mai mulți dintre noi, ca terapeuți, suntem atât de prinși în nevoia de a oferi oglindire empatică și acceptarea vindecării, încât ne vine greu să răscolim o rană deschisă. Și totuși, așa cum știm din practica medicală, o vindecare în profunzime nu se poate produce înainte ca o rană produsă de curând să fie complet curățată. Eroina noastră face acest lucru cu o agresivitate controlată, coordonată ritualic, ca să zicem așa, de un punct de control transpersonal (bătrâna cotoroanță).

Ceea ce urmează este o veritabilă scenă de crucificare – o experiență a dezmembrării, parte a sacrificiului de sine a eului identificat cu Sinele, în interesul întrupării – așa dureros cum este. În circumstanțe evolutive normale, sacrificiul acesta al „plenitudinii atotcuprinzătoare" a eului supradimensionat se produce gradual, pe măsură ce așteptările exagerate ale copilului sunt „deziluzionate" de normalele frustrări și eșecuri de empatie ale părinților.

Dar în traumă, situația este diferită. Sinele arhaic, atât în forma sa teribilă, cât și în cea binevoitoare, nu s-a transformat și, prin urmare, atunci când o face, rezultatul este o criză. Vedem aceasta în multiplele straturi de „piele" ale Lindwormului. Șarpele care își leapădă

pielea este o imagine clasică a creșterii și transformării. Dar în povestea noastră este ca și cum Lindworm, clivat din conștiință timp de douăzeci de ani, a fost incapabil să crească sau să se transforme și trebuie să treacă prin toate cele nouă încarnări ale sale deodată – sfârșind ca un boț diform și slinos. Pe durata acestui proces, eroina trebuie să fie bine protejată, încât să nu-și dezvăluie prea repede goliciunea, adică vulnerabilitatea ei reală. Ea se confruntă aici cu agresivitatea arhetipală și, până când aceasta nu este transformată, ea trebuie să se ascundă. Cu toate acestea, ea este empatică, adică își oglindește partenerul, lepădând câte o „piele" ori de câte ori o face și el, și nu cedează în fața amenințărilor sau obiecțiilor lui.

UN MOMENT DE COMPASIUNE

Urmează apoi baia reconciliatoare în lapte, hrana maternă, și îmbrățișarea momentană care se transformă într-o relație de o noapte întreagă. Acesta este momentul de *coniunctio* în narațiunea noastră, important fiind că el este un veritabil *coniunctio oppositorum* – o uniune care urmează separării și dezidentificării dintre eu și Sine. Conform mitologiei, numai astfel de uniuni sunt transformatoare.

Povestea spune că baia de lapte și îmbrățișarea momentană a celei de-a treia soții îl transformă pe diabolicul Lindworm în Prinț. Psihologic, putem înțelege aceasta ca fiind momentul când un clivaj central în duplexul primar Sine-figură, servind ca mecanism defensiv de autoîngrijire, este vindecat prin compasiune omenească. Aceasta este o experiență a „completitudinii" (*wholeness*) și unității (*unity*) care nu neagă corpul, adică transcende experiența „unității" (*oneness*) pe care am văzut-o mai înainte în acel clivaj al numinosului care constituie o defensă religioasă. Numai ca „Lindworm", șarpele-mire reprezintă latura negativă a Sinelui (aici) masculin, latura pozitivă fiind complet inconștientă și indisponibilă – existentă numai ca *potențial*, un potențial cunoscut poate numai de bătrâna cotoroanță din pădure. Numai compasiunea umană poate

să activeze potențialul integrator al Sinelui, atunci când energiile sale au fost deturnate înspre rău și ură de o traumă insuportabilă și inevitabilul ei sistem de autoîngrijire arhetipal.

Momente precum acesta pot surveni în psihoterapie prin „compasiunea dură" a terapeutului care „vede" – doar un moment – mâhnirea și vătămarea îngropate în sistemul de autoîngrijire al pacientului. Un astfel de moment a fost descris, de exemplu, în Capitolul 2, atunci când pacienta mea Lenore „a văzut-o" deodată pe fetița ei suferindă și a simțit ridicându-se în ea un val de compasiune. Când pacienta a intrat în ședință în ziua aceea, eul ei era complet identificat cu vocile critice ale sistemului ei de autoîngrijire ofidian, exacerbat de anunțul crud al soțului că va înainta actele pentru divorț. În timp ce ea stătea deprimată în ședință, având convulsii la stomac și plină de autoaversiune pentru noul ei „eșec", i-am cerut pur și simplu să dea curs durerii ei și s-o lase să ne vorbească printr-o imagine sau o fantezie. Ea a izbucnit deodată în lacrimi, fiindcă o „văzuse" pe „fetița" ei și a simțit un val brusc de compasiune pentru suferințele acelui copil inocent dinăuntrul ei. Am putea spune că eul ei, anterior identificat cu latura mânioasă și urâcioasă a figurii-Sinelui matern, a făcut subit o întoarcere radicală către latura iubitoare pozitivă a aceleiași „mame" interioare. Ea putea acum să simtă compasiune pentru ea însăși. Latura pozitivă a Sinelui se putea constela, curgând prin ea într-un moment cu adevărat transformator – un moment analog „comutării" de la Lindworm la Prinț prin mijlocirea compasiunii celei de-a treia soții din povestea noastră. Am putea de asemenea să descriem „curgerea" aceasta ca pe o întoarcere a spiritului personal în „casa" lui din corp.

Experiența aceasta a ajutat-o pe pacienta mea să pună ordine în ceva ce i-a produs confuzie întreaga viață. Ea crezuse întotdeauna că mama ei adevărată era mama cea „bună", și că în ea însăși nu avea decât „răutate". Acum și-a experimentat capacitățile profunde de a iubi (sau, am putea spune, energiile iubitoare ale Sinelui curgând prin ea) și a realizat că putea fi o mamă „bună" pentru propriul ei copil rănit. „Bunătatea de acum" era înăuntrul ei. Ea se transformase, ca să zicem așa, din Vierme în Prinț, și pentru

aceasta nu a fost nevoie decât de un „moment" de atenție compătimitoare pentru durerea din pântece. Nu a fost însă o compasiune pe care și-o putea da ei însăși.

CONCLUZII FINALE

Aceasta ne conduce la o speculație finală privitor la bătrâna cotoroanță din poveste. Am observat că ea pare să „stea în spatele" dramei care evoluează dintr-o sare de *sterilitate* la *vrăjirea* de către latura întunecată a Sinelui (dominantă în mecanismul defensiv a autoîngrijirii din cadrul traumei), prin *suferință* și moarte, către un moment de *compasiune* umană, conducând la *fermecare* sau o experiență a Sinelui întreg și a încarnării sale în corp. În procesul acesta, triumful binelui sau al răului depinde într-o măsură înfricoșătoare de faptul dacă compasiunea umană poate sau nu să medieze energiile arhetipale vulcanice ale psihicului. Sinele „însuși" pare indiferent la această dilemă umană singulară, iar dacă este constelat negativ ca un Sine-de-supraviețuire, el va continua să devoreze viața persoanei (o soție după alta) *ad nauseum*.

Și totuși, dacă ipoteza mea este corectă, chiar și această distructivitate diabolică are o semnificație în schema generală a lucrurilor, iar semnificația aceasta pare să aibă legătură cu bătrâna cotoroanță și relația ei fundamentală cu ceea ce am numit spiritul personal inviolabil. Îmi place să mă gândesc la ea ca la un fel de „bancă a spiritului" care păstrează spiritul personal neatins în „lumea ei", atunci când el nu-și află locul în „lumea aceasta", iar în intrigile și reveriile ei știrbe vrea cu disperare ca spiritul acesta să-și găsească un sălaș în viețile acelora care suferă îndeajuns pentru a da buzna în bârlogul ei. În ultimă instanță, „ea" este autoarea istoriei și a vieții noastre. Ea nu se poate întrupa într-o lume dominată de traumă decât ca un monstru, dar are nevoie de o persoană umană care să nască acest monstru și apoi de o alta care să-l izbăvească. Singură, ea nu poate face niciuna dintre acestea. La urma urmei, ea nu este decât un

„spirit". Dar ea poate să înghiontească eul frânt, aflat în dificultate, iar atunci când atât binele, cât și răul din ea au șansa să fie conținute de compasiunea umană, ea se pogoară bucuroasă în lume și face din ea un loc minunat în care să trăiești.

NOTE

INTRODUCERE

1. Funcția „mitopoetică" a inconștientului a fost un termen creat inițial de savantul clasic Fredrick Myers în ultima parte a secolului al XIX-lea. Myers credea că inconștientul creează fără încetare fantezii mitice care se manifestă în vise, somnambulism, hipnoză, posesiune și stări de transă mediumnice. Ellenberger (1970: 318), în monumentala lui examinare a inconștientului în psihiatria contemporană, regretă că noțiunea aceasta promițătoare nu a fost niciodată investigată mai pe larg de teoreticieni, alții decât Flournoy și Jung.

2. Cercetările sale l-au condus pe Jung la conceptul de Sine ca un centru ordonator și unificator al întregii personalități, pe când eul era văzut doar ca centrul ordonator al conștiinței. Pentru Jung, Sinele era echivalent cu *imago Dei* în psihic și avea prin urmare o origine transpersonală. El însuși nu l-a capitalizat niciodată, dar eu am optat s-o fac în tot textul pentru a distinge conceptul lui Jung de descrierile sinelui ale altor teoreticieni, unde numinosul, dimensiunea spirituală a termenului, nu este inclus.

3. Numinosul este o categorie a experienței descrisă de Rudolph Otto, care caracterizează întâlnirea omenirii cu *mysterium tremendum*, sau *complet diferitul* sau *daimonicul* (Otto, 1958). El este însoțit de sentimentul eului de a fi acaparat de o putere misterioasă mai mare sau „dincolo" de el însuși, în fața căruia stă cuprins de *venerație*, *fascinație* sau *groază*. Constelările pozitive ale numinosului inspiră umilință, gratitudine, devoțiune religioasă și venerație, pe când experiențele negative inspiră frică, spaimă (tremur, fiori) și oroare. Relația intimă dintre traumă și numinos va fi evidențiată în toată cartea de față. Când eul cade prin abisul traumei în întunericul psihicului inconștient, el cade într-o lume arhetipală care este experimentată de eu ca numinoasă – lumină sau

întuneric. Din păcate pentru victima traumei, numinosul se constelează de obicei negativ.

4. O excepție importantă este cartea recentă a lui Emmett Early despre trauma psihologică (Early, 1993) care începe cu un capitol despre abordarea jungiană a subiectului. Early subliniază ceea ce el numește „complexul traumei" și atrage atenția că disocierea este reacția normală a psihicului la evenimentele traumatice. Deși el recunoaște dimensiunea arhetipală a traumei și discută rolul arhetipului Tricksterului, Early interpretează figurile diabolice de care se ocupă cartea de față ca reprezentări literale ale „morții" (116) sau „conștiință nedorită" (26), pierzând astfel rolul acestor figuri ca mecanisme defensive arhaice împotriva unei experiențe insuportabile.

CAPITOLUL 1

1. Pentru distincția aceasta îi sunt îndatorat lui Robin van Loben Sels, care discută această deosebire în recenta ei comunicare „Dreams as Daily Bread", ținută la Temenos Institute, Westport, Connecticut, în octombrie 1993.

2. Cititorul se va referi la discuția clarificatoare a lui Michael Balint despre deosebirea dintre formele „malignă" și „benignă" de regresie și implicațiile lor clinice (vezi Balint, 1979).

3. Leonard Shengold prezintă o discuție interesantă despre modul cum pacienții cu traume severe (el numește trauma severă „asasinarea sufletului") folosesc autohipnoza ca pe o apărare împotriva unei anxietăți insuportabile. Pacienții aceștia, spune el, devin experți în a se hipnotiza singuri (vezi Shengold, 1989).

4. James Masterson a subliniat în mod special felul în care *Unitatea de Recompensare a Relațiilor cu Obiectul Parțial* (*Rewarding Object Relations Part Unit* - RORU) formează o alianță patologică cu eul slab al pacientului și în felul acesta îl menține slab. Toate imboldurile către individuare sunt anulate prin refugiul în gratificarea regresivă autoliniștitoare a Obiectului Recompensator intern, eludând nevoia pacientului de a se confrunta cu realitatea și a-și îndura anxietatea și responsabilitatea (vezi Masterson, 1981).

5. Bineînțeles, se poate argumenta că doctorul-trickster malefic din spitalul de zombi este o imagine a mea în transfer. Unii analiști ar putea

spune că Mary a experimentat inconștient faptul că i-am oferit numărul meu de telefon ca pe un truc, în conspirație cu propriile ei mecanisme defensive, și drept urmare în visul ei am apărut ca diabolic – furnizor al unui ser dezumanizant. Interpretarea aceasta nu poate fi înlăturată fără o examinare. Pericolele conivenței cu falsul-sine al pacientului sunt foarte reale. Cum am sugerat deja, în măsura în care am încercat s-o „ajut" pe Mary să nu resimtă impactul deplin al disperării și anxietății din anii precedenți ai terapiei sale, aș fi fost în complicitate cu latura diabolică a Tricksterului ei. În felul acesta, materialul ne arată reversul diabolic al *bunelor noastre intenții* terapeutice – întotdeauna prezent pentru a-l abate pe terapeut, la fel ca și pe pacient, de la munca de analiză. O astfel de seducție reprezintă un pericol deosebit atunci când magicianul negru apare în contextul unui transfer erotic.

Alternativ, dintr-o perspectivă mai clasică, medicul cu injecția poate fi interpretat sexual, în sensul că dedesubtul „exteriorului meu atrăgător" în transfer, în visul lui Mary am fost perceput ca plănuind s-o injectez cu penisul și s-o transform într-un zombi. Niciuna dintre aceste interpretări nu este „greșită". Doar că fiecare este prea facilă și reducționistă, retraducând imaginea din vis în realitatea concretă a analistului din forma sa „deghizată" din inconștient, ca și cum inconștientul ar fi preocupat exclusiv de transfer. Dacă rămânem de partea imaginii, observăm că doctorul-trickster și Daimonul Mâncării al lui Mary, par să împărtășească aceeași „intenție". Ambii o ademenesc din „lumea ei" în „lumea lor", unde sfârșește într-o stare alterată, „desprinsă de realitate", sau ca „un zombi". Acestea sunt în esență stări lipsite de simțăminte. Prin urmare, „scopul" figurii noastre diabolice pare a fi s-o transpună într-o stare „letargică" depersonalizată. De ce ar face el lucrul acesta? Pentru a împiedica eul lui Mary să experimenteze ceea ce el a perceput ca o amenințare la „sănătatea ei mentală", anume o relație reală în care ea ar începe din nou să aibă încredere, numai pentru a fi masacrată. El ar masacra-o primul în lumea internă.

CAPITOLUL 3

1. Cazul acesta este relatat în două locuri în scrierile lui Jung. În autobiografia lui (Jung, 1963) și în articolul său „Schizophrenia" (Jung, 1958), conținut în *Opere Complete*, vol. 3. Descrierea care urmează este o compilație a acestor două expuneri.

CAPITOLUL 7

1. Versiunea aceasta a poveștii provine din *The Complete Grimms' Fairy Tales*, 1972, unde ea apare ca numărul 12, pp. 73-7.

CAPITOLUL 8

1. Versiunea aceasta a poveștii este prescurtată după textul lui Neumann (1956). Numerele paginilor apar în paranteze acolo unde frazele sunt citate direct.

CAPITOLUL 9

1. Povestea este preluată din *The Complete Grimms' Fairy Tales*, 1972, unde ea apare ca numărul 46, pp. 216-20.

CAPITOLUL 10

1. Această versiune a poveștii este prescurtată după *Prince Lindworm*, repovestită de Gwyn Jones în *Scandinavian Legends and Folk-tales* (1975), unde apare la pp. 3-15. Numerele paginilor apar în paranteze acolo unde frazele sunt citate direct.

BIBLIOGRAFIE

Anonymous, (1994) "Body Work" in *To Your Health: The Magazine of Healing and Hope* 6 (8).

Asper, K. (1991) "Fitcher's Bird: Illustrations of the Negative Animus and Shadow in Persons with Narcissistic Disturbances," in M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modem Jungian Interpretations of Fairy Tales, Vol I,* Wilmette, Ill.: Chiron Publications: 121-40.

Balint, M. (1979) *The Basic Fault: Therapeutic Aspects of Regression,* Evanston, Ill.: Northwestern Universities Press.

Beebe, J. (1993) "Comment to Issue on Borderline Patients," *Journal of Analytical Psychology* 38: 101-3.

Bergler, E. (1959) *Principles of Self-Damage,* Madison, Conn.: International Universities Press.

Bion, W. (1959) "Attacks on Linking," in W. Bion *Second Thoughts,* New York: Jason Aronson (1967).

Bion, W. (1962a) *Learning from Experience,* London: Heinemann; reprinted in paperback, Maresfield Reprints, London: H. Karnac Books (1984).

Bion, W. (1962b) "A Theory of Thinking," in W. Bion *Second Thoughts,* New York: Jason Aronson (1967).

Blatt, S. (1995) "The Destructiveness of Perfectionism," *American Psychologist* 50(12): 1003-20.

Bollas, e. (1987) *The Shadow of the Object,* New York: Columbia University Press.

Braun, B. G. (1988) "The BASK Model of Dissociation," *Dissociation* 1: 16-23.

Bunster, J. (1993) "The Patient Difficult to Reach," *Journal of Analytical Psychology* 38 (1): 37-44.

Cooper, J.e. (1978) *Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols,* London: Thames & Hudson.

Corrigan, E., and Gordon, P.E. (eds) (1995) *The Mind Object,* New Jersey: Jason Aronson Inc.

Davies, J. and Frawley, M. (1994) *Treating the Adult Survivor of Childhood Sexual Abuse: A Psychoanalytic Perspective,* New York: Basic Books.

Early, E. (1993) *The Raven's Return: The Influences of Psychological Trauma on Individuals and Culture,* Willmette, Ill.: Chiron Publications.

Edinger, E. (1972) *Ego and Archetype,* New York: Penguin Books.

Edinger, E. (1985) *Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy,* La Salle, Ill.: Open Court.

Edinger, E. (1986) *The Bible and the Psyche,* Toronto: Inner City Books.

Edinger, E. (1992) *Transformation of the God-image: An Elucidation of Jung's Answer to Job,* Toronto: Inner City Books.

Eigen, M. (1995) "Mystical Precocity and Psychic Short Circuits," in E. Corrigan and P.E. Gordon (eds) *The Mind Object,* New Jersey: Jason Aronson Inc: 109-34.

Ellenberger, H. (1970) *The Discovery of the Unconscious,* New York: Basic Books.

Fairbairn, R. (1981) *Psychoanalytic Studies of the Personality,* London: Routledge and Kegan Paul.

Ferenczi, S. (1933) "Confusion of Tongues Between Adults and the Child," in M. Balint(ed.) *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis,* New York: Brunner/Mazel: 157-67.

Ferenczi, S. (1988) *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi,* ed. 1. Dupont, Cambridge Mass.,: Harvard University Press.

Fordham, M. (1974) "Defences of the Self," *Journal of Analytical Psychology 19* (2): 192-9.

Fordham, M. (1976) *The Self and Autism, (Library of Analytical Psychology, vol. 3),* London: Heinemann.

Forsyth, N. (1987) *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth,* Princeton, N.J.: Princeton

Freud, S. (1966) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* London: Hogarth Press, 24 vols.

Freud, S. (1893) *On the Psychical Mechanism of Hysterical Phenomena: Preliminary Communication, Standard Edition II.*

Freud, S. (1894) *The Neuro-Psychoses of Defence, Standard Edition III.*

Freud, S. (1896) *The Aetiology of Hysteria, Standard Edition III.*

Freud, S. (1917) *Mourning and Melancholia, Standard Edition XIV.*

Freud, S. (1919) *The Uncanny, Standard Edition XVII.*

Freud, S. (1920a) *Civilization and its Discontents, Standard Edition XXI.*

Freud, S. (1920b) *Beyond the Pleasure Principle, Standard Edition XVIII.*

Freud, S. (1923) *The Ego and the Id, Standard Edition XIX.*

Freud, S. (1924) *The Economic Problem of Masochism, Standard Edition XIX.*

Freud, S. (1926) *Inhibitions, Symptoms and Anxiety, Standard Edition* XX.

Freud, S. (1933) *New Introductory Lectures, Standard Edition XXII.*

Freud, S. (1937) *Analysis Terminable and Interminable, Standard Edition XXIII.*

Freud, S. (1954) *The Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess,* Trans.. Mosbacher and Strachey, New York: Basic Books.

Garfield, D. (1995) *Unbearable Affect,* New York: John Wiley and Sons Inc.

Goethe, J. W. von. (1941) *Faust,* trans. G. M. Priest, New York: Knopf.

Gordon. R. (1987) "Masochism: The Shadow Side of the Archetypal Need to Venerate and Worship," *Journal of Analytical Psychology,* 32(3): 227-40.

Graves, R. (1955) *The Greek Myths,* New York: Penguin.

Grotstein, J. (1981) *Splitting and Projective Identification,* New York: Jason Aronson.

Grotstein, J. (1984) "Forgery of the Soul," in C. Nelson and M. Eigen (eds) *Evil, Self and Culture,* New York: Human Sciences Press: 20~-26.

Grotstein, J. (1987) "An Object-relations Perspective on Resistance in Narcissistic Patients," in J. Grostein *Techniques of Working with Resistance,* New York: Jason Aronson: 317-39.

Guntrip, H. (1969) *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self,* New York: International Universities Press.

Guntrip, H. (1971) *Psychoanalytic Theory, Therapy and the Self,* New York: Basic Books.

Harpur, P. (1994) *Daimonic Reality: A Field Guide to the Other World,* New York: Viking--Penguin Books.

Haule, J. (1992) *Pilgrimage of the Heart: The Path of Romantic Love,* Boston, Mass.: Shambhala.

Henderson, J. (1990) *Shadow and Self,* Wilmette, Ill.: Chiron Publications.

Hill, D. (1970) "The Trickster," in R. Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural, vol. 21,* New York: Cavendish Corporation: 2881-5.

Hillman, J. (1972) *The Myth of Analysis,* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Hillman, J. (1979) "Senex and Puer," in *Puer Papers,* Dallas, Tex.: Spring Publications: 3-53.

Hillman, J. (1983) "The Bad Mother," *Spring,* Dallas, Tex.: Spring Publications: 165-81.

Hubback, J. (1991) "The Changing Person and the Unchanging Archetype," in M. Matoon (ed.) *Proceedings of the Eteventh International Congress for Analytical Psychology, Paris,* 1989, Einsede1n: Daimon Verlag: 35-50.

Jones, G, (1975) "Prince Lindworm," as retold in *Scandinavian Legends and Folk-tales,* Oxford: Oxford University Press: 3-15.

Jung, C. G. (1963) *Memories, Dreams, Reflections,* New York: Random House.

Jung, C. G. (1973) *Letters Vol* 1, *1906-1950,* ed. G. Adler, Princeton, *N.I.:* Princeton University Press.

Jung, C. G. (1953-79) *The Collected Works* (Bollingen Series XX), trans. R. F. C. Hull: eds. H. Read, M. Fordham, and G. Adler, Princeton, *N.I.:* Princeton University Press, 20 vols.

Jung, C. G. (1904) *Studies in Word Association, Collected Works 2.*

Jung, C. G. (1907) *The Psychology of Dementia Praecox, Collected Works 3.*

Jung, C. G. (1912a) *The Theory of Psychoanalysis, Collected Works 4.*

Jung, C. G. (1912b) *Symbols of Transformation, Collected Works 5.*

Jung, C. G. (1913) *On the Doctrine of Complexes, Collected Works 2.*

Jung, C. G. (1916) *The Psychology of the Unconscious, Collected Works 7.*

Jung, C. G. (1925) *Notes on the Seminar Given in* 1925, ed. Wm. McGuire, Princeton, N. *I.:* Princeton University Press (1989).

Jung, C. G. (1926) *Spirit and Life, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1928a) *The Therapeutic Value of Abreaction, Collected Works 16.*

Jung, C. G. (1928b) *The Psychological Foundations of Belief in Spirits, Collected Works* 8.

Jung, C. G. (1928c) *Mental Disease and the Psyche, Collected Works 3.*

Jung, C. G. (1934a) *The Relations Between the Ego and the Unconscious, Collected Works 7.*

Jung, C. G. (1934b) *Review of the Complex Theory, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1937a) "A Farewell Speech," given to the Analytical Psychology Club of New York on Oct. 26, 1937 (unpublished). Available in the Kristine Mann Library, 28 E. 39th St., New York, N. Y. 10016.

Jung, C. G. (1937b) *Psychology and Religion, Collected Works 11.*

Jung, C. G. (1946) *Psychology of the Transference, Collected Works 16.*

Jung, C. G. (1947) *On the Nature of the Psyche Collected Works, 8.*

Jung, C. G. (1949) *The Psychology of the Child Archetype, Collected Works 9/1.*

Jung, C. G. (1951) *Aion, Collected Works 9/2*

Jung, C. G. (1952) *Answer to Job, Collected Works 11.*

Jung, C. G. (1954) *On the Nature of the Psyche, Collected Works 8.*

Jung, C. G. (1955) *Mysterium Coniunctionis, Collected Works 14.*

Jung, C. G. (1958) *Schizophrenia, Collected Works 3.*

Jung, C. G. (1977) C. G. *Jung Speaking,* ed. Wm. McGuire and R.F.C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1989) Notes of the Seminar Given in 1925, ed. Wm. McGuire, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kalsched, D. (1980) "Narcissism and the Search for Interiority," *Quadrant* 13(2): 46-74.

Ka1sched, D. (1981) "Limbo and the Lost Soul in Psychotherapy," *Union Seminary Quarterly Review,* XXXVLI (2 and 3): 95-107.

Kalsched, D. (1985) "Fire from the Gods: How Will Prometheus Be Bound - an Essay on Soviet-American Relations," *Quadrant* 18(2): 71-92.

Kalsched, D. (1991) "The Limits of Desire and the Desire for Limits in Psychoanalytic Theory and Practice," in F. Halligan and 1. Shay (eds) *Fires of Desire: Erotic Energies and the Spiritual Quest,* New York: Crossroads Press.

Kast, V. (1992) *The Dynamics of Symbols: Fundamentals of Jungian Psychotherapy,* trans. S. Schwarz, New York: Fromm Publications.

Kavaler-Adler, S. (1993) *The Compulsion to Create: A Psychoanalytic Study of Women Artists,* New York: Routledge.

Kernberg, O., Selzer, M., Koenigsberg, H., Carr, A. and Appelbaum, A. (1989) *Psychodynamic Psychotherapy of Borderline Patients,* New York: Basic Books.

Kerr, L. (1993) *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Speilrein,* New York: Alfred Knopf.

Khan, M. (1963) "The Concept of Cumulative Trauma," in M. Khan *The Privacy of the Self,* New York: International Universities Press: 42-58.

Khan, M. (1974) "Towards an Epistemology of Cure," in M. Khan *The Privacy of the Self,* New York: International Universities Press: 93-8.

Khan, M. (1983) "Beyond the Dreaming Experience," in M. Khan *Hidden Selves,* New York: International Universities Press: 42-50.

Klein, M. (1934) "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-depressive States," in M. Klein *Contributions to Psychoanalysis* 1921-1945, London: Hogarth Press: 282-310.

Klein, M. (1946) "The Early Development of the Conscience in the Child," in M. Klein, *Contributions to Psychoanalysis,* London: Hogarth Press: 67-74.

Kohut, H. (1971) *The Analysis of the Self,* New York: International Universities Press.

Kohut, H. (1977) *The Restoration of the Self,* New York: International Universities Press,

Kohut, H. (1984) *How Does Analysis Cure?* ed. A. Goldberg, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Kristeva, J. (1989) *Black Sun: Depression and Melancholia,* New York: Colum . University Press.

Krystal, H. (1988) *Integration and Self Healing,* New Jersey: The Analytic Press.

Kugler, P. (1986) "Childhood Seduction: Physical and Emotional," *Spring,* Dallas: Spring Publications: 40-60.

Langs, R. (1976) *The Bipersonal Field,* New York: Jason Aronson.

Leonard, L.S. (1985) *The Wounded Woman: Healing the Father-Daughter Relationship.* Boston, Mass.: Shambhala Press.

Leonard, L.S. (1986) *On the Way to the Wedding,* Boston, Mass.: Shambhala Press.

Leonard, L.S. (1989) *Witness to the Fire: Creativity and the Veil of Addiction,* Boston, Mass.: Shambhala Press.

Leonard, L.S. (1993) *Meeting the Madwoman,* New York: Bantam Books.

Masson, J. (1984) *The 'Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory.* New York: Farrar, Strauss & Giroux.

Masterson, J. (1976) *Psychotherapy of the Borderline Adult,* New York: Brunner Mazel,

Masterson, J. (1981) *The Narcissistic and Borderline Disorders: An Integrated Developmental Approach,* New York: Brunner Mazel,

McGuire, W. (1974) (ed.) *The Freud/Jung Letters,* trans. R. Manheim and R.F.C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

McDougall, J. (1985) *Theaters of the Mind,* New York: Basic Books.

McDougall, J. (1989) *Theaters of the Body,* New York: W.W. Norton & Co.

Mead, G.R.S. (1967) *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition,* Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House for Quest Books.

Modell, A. (1958) "The Theoretical Implications of Hallucinatory Experiences in Schizophrenia," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 6: 442-80.

Modell, A. (1976) "The Holding Environment and the Therapeutic Action of Psychoanalysis," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 24: 285-307.

Mogenson, G. (1989) *God is a Trauma: Vicarious Religion and Soul-Making,* Dallas, Tex.: Spring Publications.

Moltmann.T. (1974) *The Crucified God,* SCM Press, p. 151, quoted in Garrison, J. *The Darkness of God: Theology after Hiroshima,* Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdman's Publishing Co. (1982).

Mudd, P. (1989) "The Dark Self: Death as a Transferential Factor" in *Proceedings of the 11th International Congress of Analytical Psychology, Paris,* 1989, Einsiedeln: Daimon Verlag: 103-18.

Neumann, E. (1956) *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine,* trans. R Manheim, Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Neumann, E. (1969) *Depth Psychology and a New Ethic,* New York: Harper Torchbooks.

Neumann, E. (1976) *The Child,* New York: Harper Colophon Books.

Nunberg, H. (1932) *The Principles of Psychoanalysis,* New York: International Universities Press.

Odier, C. (1956) *Anxiety and Magic Thinking,* trans. M-L. Schoelly and M. Sherfey, New York: International Universities Press.

Ogden, T.H. (1986), *The Matrix of the Mind: Object Relations and the Psychoanalytic Dialogue,* New Jersey: Jason Aronson.

O'Grady, J. (1989), *The Prince of Darkness,* Longmead: Element Books.

Otto, R. (1958) *The Idea of the Holy,* trans. J. Harvey, New York: Oxford University Press.

Palmer, RE.A. (1970) "Janus," in R Cavendish (ed.) *Man, Myth and Magic: An Illustrated Encyclopedia of the Supernatural,* New York: Cavendish Corporation (1970): 483-4.

Perry, J. W. (1976) *Roots of Renewal in Myth and Madness,* San Francisco: Jossey-Bass.

Pinkola Estes, C. (1992) *Women Who Run with the Wolves,* New York: Ballantine Books.

Plaut, F. (1966) "Reflections About Not Being Able to Imagine," in *Analytical Psychology: A Modem Science (Library of Analytical Psychology, vol.* 1), London: Heinemann (1973): 128-44.

Proner, B. (1988) "Envy of Oneself, Adhesive Identification and Pseudo-Adult States," *Journal of Analytical Psychology,* 33: 143-{53.

Proner, B. (1986) "Defenses of the Self and Envy of Oneself," *Journal of Analytical Psychology,* 31: 275-9.

Radin, P. (1976) *The Trickster: A Study in American Indian Mythology,* New York: Schocken Books.

Redfearn, J. (1992) *The Exploding Self: The Creative and Destructive Nucleus of the Personality,* Wilmette, Ill.: Chiron Publications.

Ross, C. (1989) *Multiple Personality Disorder: Diagnosis, Clinical Features, and Treatment,* New York: John Wiley & Sons.

Ross, L, (1991) "Cupid and Psyche; Birth of a New Consciousness" in M. Stein and L. Corbett (eds) *Psyche's Stories: Modem Jungian Interpretations of Fairy Tales,* Wilmette, Ill.: Chiron Publications: 65-90.

Rossi, E. L. (1986) *The Psychobiology of Mind-Body Healing: New Concepts in Therapeutic Hypnosis,* New York: W. W. Norton.

Salman, S. (1986) *The Homed God: Masculine Dynamics of Power and Soul, Quadrant,* Fall: 7-25.

Samuels, A. (1989) *The Plural Psyche: Personality, Morality, and the Father,* London: Routledge.

Sandner, D. and Beebe, J. (1982) "Psychopathology and Analysis," in M. Stein (ed.) *Jungian Analysis,* La Salle, Open Court: 294-334.

Satinover, J. (1985) "At the Mercy of Another: Abandonment and Restitution in Psychosis and Psychotic Character," in *Abandonment,* Wilmette, Ill.: Chiron.

Savitz, C. (1991) "Immersions in Ambiguity: The Labyrinth and the Analytic Process," *Journal of Analytical Psychology* 36: 461-81.

Schaefer, R. (1960) "The Loving and Beloved Superego in Freud's Structural Theory," *The Psychoanalytic Study of the Child* 15: 163-88.

Schwartz-Salant, N. (1989) *The Borderline Personality: Vision and Healing,* Wilmette, Ill.: Chiron.

Seinfeld, J. (1990) *The Bad Object,* Northvale, N.J.: Jason Aronson.

Semrad, E. and Van Buskirk, D. (1969) *Teaching Psychotherapy of Psychotic Patients,* New York: Grune & Stratton.

Shengold, L. (1989) *Soul Murder: The Effects of Childhood Abuse and Deprivation,* New York: Fawcett Columbine.

Sidoli, M. (1993) "When the Meaning Gets Lost in the Body," *Journal of Analytical Psychology,* 38: 175-90.

Singer, I. B. (1981) "Demons by Choice: An Interview with *Parabola* Magazine," in *Parabola* 4(4): 68-74.

Speilrein, S. (1984) "Destruction as a Cause of Coming Into Being," *Journal of Analytical Psychology,* 39: 155-86.

Stein, L. (1967) "Introducing Not-Self," *Journal of Analytical Psychology,* 12 (2): 97-113.

Terr; L. (1990) *Too Scared to Cry: Psychic Trauma in Childhood,* New York: Harper & Row.

The Complete Grimm's Fairy Tales (1972) New York: Random House, Pantheon Books.

Tripp, E. (1970) *Classical Mythology,* New York: Meridian Books.

Tustin, F. (1990) *The Protective Shell in Children and Adults,* London: Karnac Books.

Ulanov, A. (1971) *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology,* Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Ulanov, A. and Ulanov, B., (1987) *The Witch and the Clown: Two Archetypes of Human Sexuality,* Wilmette, Ill.: Chiron.

von Franz, M.-L. (1970) A *Psychological Interpretation of the GoldAss of Apuleius*, Zurich: Spring Publications.

von Franz, M.-L (1974) *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Zurich: Spring Publications.

von Franz, M.-L. (1980a) *Projection and Re-collection in Jungian Psychology: Reflections on the Soul*, trans. W.H. Kennedy, London: Open Court, reprinted in *Parabola* 4(4): 36-44.

von Franz, M.-L (1980) *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairy tales*, Toronto: Inner City Books.

de Vries, A. (1984) *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam: North-Holland Publishing Co.

Watts, A. (1954) *Myth and Ritual in Christianity*, London: Thames & Hudson.

Weil, S. (1987) *Gravity and Grace*, London: Routledge and Kegan Paul.

Whitmont, E.C. (1969) *The Symbolic Quest*, New York: Harper Colophon Books.

Wilmer, H. (1986) "The Healing Nightmare: A Study of the War Dreams of Vietnam Combat Veterans," *Quadrant*, Spring: 47-62.

Winnicott, D. W. (1949) "Mind and its Relation to the Psyche-Soma," in D.W. Winnicott *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, New York: Basic Books: 243-54.

Winnicott, D. W. (1951) "Transitional Objects and Transitional Phenomena," *Playing and Reality*, New York: Basic Books, 1971: 1-25.

Winnicott, D. W. (1960a) "Ego Distortion in Terms of True and False Self," in D. W. Winnicott *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, London: Hogarth Press, 1965: 140-52.

Winnicott, D.W. (1960b) "The Theory of the Parent-Child Relationship," D. W. Winnicott *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, London: Hogarth Press, 1965.

Winnicott, D. W. (1963) "Fear of Breakdown," in C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis (eds) *Psychoanalytic Explorations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 87-95.

Winnicott, D. W. (1965) "The Concept of Trauma in Relation to the Development of the Individual within the Family," in C. Winnicott, R.

Shepherd, and M. Davis, (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 130-48.

Winnicott, D. W. (1969) "The Use of an Object and Relating Through Identifications," in C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis, (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 218-27.

Winnicott, D. W. (1970) "On the Basis for Self in Body," in C. Winnicott, R. Shepherd, and M. Davis (eds) *Psychoanalytic Explorations,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989: 261-83.

Winnicott, D. W. (1971a) "Dreaming, Fantasying, and Living", in D. W. Winnicott *Playing and Reality,* New York: Basic Books: 26-37.

Winnicott, D. W. (1971b) "The Location of Cultural Experience," in D. W. Winnicott *Playing and Reality,* New York: Basic Books: 95-103.

Woodman, M. (1982) *Addiction to Perfection: The Still Unravished Bride,* Toronto: Inner City Books.

Woodman, M. (1985) *The Pregnant Virgin: A Process of Psychological Transformation,* Toronto: Inner City Books.

INDEX

afect 26-148, 33-159 , 262-299
alexitimie 41, 330
animus negativ 14
anxietate 56-177
Apuleius 242-330
arhetip 158
Asper, K. 268-330
Atmavictu 133, 330-333
autoatac 200
Ba 12-81
Balint, M. 215-330
BASK 61-62, 319-330
Bergler, E. 174-176, 319-334
Bion, W. 40-194, 319-334
Blatt, S. 176, 319-330
Bollas, C. 225-330
Braun, B. 61, 319-330
Bunster, J. 156, 319-330
clivaj 62-158
complex 26, 136-162, 323-330
Cooper, J. C. 271-330
Cristos 39-330
daimon 66-335, 175, 203-334, 243, 321-330
Davies, J. M. 197-200, 320-334
depersonalizare 10, 87-104, 219
de Vries, A. 290-330
diavol 13, 82-108, 99-135, 164, 271-330, 271-272
disociere 25-61, 57, 330-332
Doamna care locuia pe Lună 114, 116-179 , 330,
Doamna Y 35
Eigen, M. 61, 189-190, 320-334
Ellenberger, H. 107, 315-330
Eros şi Psyche 16-17, 215-335
Fairbairn, R. 122-334
fantezie inconştientă 59-335, 119-179, 330
Ferenczi, S. 32-188, 320-334
Fordham, M. 34-163, 320-333
Forsyth, N. 261-330
Frawley, M. G. 197-200, 320-334
Freud, S. 9-333
furie 330, 335-336
Garfield, D. 70, 321-330
Goethe, J. W. 99-164, 321-330
Gordon, R. 100-188, 319-334
Graves, R. 93-94, 321-330
Grostein, J. 321-330
Guntrip, H. 14, 122-334
Gustav (caz) 76
Hades 161-330
Haule, J. 165-171, 321-334
Henderson, J. 163-164, 321-334
Hermes 12-274
Hermes/Mercur 64
Hillman, J. 25, 157-333
Horus 275
Hubback, J. 156, 322-330
Iahve 32-333
Ianus 65-121
individuare 330-335
instinct al morţii 48-190, 124-184
iubit-daimon 165
Janet, P. 108-196, 330-333
Jung, C.G. 1-333
Ka 81, 290
Kalsched, D. 1-19, 323-330
Kast, V. 268-330
Kavaler-Adler, S. 203-204, 323-334
Kaye (caz) 88
Kenosis 283-330
Kernberg, O. 196-201, 324-334
Kerr, J. 111, 324-330
Khan, M. 10-47, 173, 324-330

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României KALSCHED, DONALD
Lumea interioară a traumei / Donald Kalsched ;
trad.: Iulia Feordeanu, Walter Fotescu. - București : Herald, 2017
Conține bibliografie
ISBN 978-606-8390-27-7
I. Feordeanu, Iulia (trad.)
II. Fotescu, Walter (trad.)
159.9:616.89-008.441

DONALD KALSCHED
The Inner World of Trauma: Archetypal Defenses of the Personal Spirit
© Donald Kalsched. All rights reserved
Traducere autorizată din ediția în limba engleză publicată de Routledge, membru al Taylor & Francis Group.

Klein, M. 14-334
Kohut, H. 10-57, 212-330
Kristeva, J. 300-335
Krystal, H. 61-137, 324-330
Kugler, P. 111, 324-330
Lenore (caz) 70
Leonard, L. 165-167, 316-334
libido 211-331
logos 262-331
Lucifer 161-331
lume internă 34, 239-332
măgarul de aur 242
mama teribilă 34, 153, 57-229
Mary (caz) 48
Masson, J. 111, 325-331
Masterson, J. 199-201, 316-334
McDougall, J. 41-142, 325-331
Mead, G.R.S. 102, 325-331
mecanism defensiv 3, 31-96, 98-157, 292-311, 264-313 , 317,
Mogenson, G. 120, 325-331
Moltmann, J. 263-331
Mudd, P. 165, 325-331
Neumann, E. 147-333
numinos 140, 331, 315, 331
Nunberg, H. 128, 325-331
Odier, C. 176-179, 326-334
Ogden, T. 212-331
Orpha 181-188
Osiris 182-275
Otto, R. 196-334
ou 331, 271-272
Palmer, R. 65, 326-331
Paracelsus 101
Pasărea lui Fitcher 17, 215-335, 284-331, 267-310
Patricia (caz) 94
Persefona 161-331, 209-265
Piaget, J. 177
Platon 71, 175-248
Prințul Lindworm 17, 309-335
Proner, B. 156, 326-331
protector/persecutor 84-283
Puer 157-158, 322-333
Rapunzel 17, 216-335
Regele Pescar 228
rezistență 88-195, 331
sabotor intern 14
sacrificiu 258-303, 331-335
Salman, S. 160-161, 326-331
Samuels, A. 156, 326-331
Sandner, D. 161-163, 327-334
Satinover, J. 164, 327-331
Savitz, C. 165, 327-331
schizoid 321-331
Schwartz-Salant, N. 159-160, 327-331
Semrad, E. 70, 327-331
Senex 157-158, 322-333
Seth 275
Severn, E. 180
Sidoli, M. 142, 327-331
sine îngrijitor 188-218, 331
Singer, I. B. 298-331
sistem de autoîngrijire 14-30, 332
Speilrein, S. 257-331
Stein, L. 13, 124-156, 319-333
supraeu 126-176, 331-333
transfer 49
traumă 1-177, 320-333
Trickster 31-331, 64-334, 285-317
Tripp, E. 93, 327-331
Tustin, F. 61, 327-331
Ulanov, A. 165-331
von Franz, M.L. 23, 242-331
vrăjitoare 165, 222-235, 331
vulnerabil 12-310, 28-162, 30-109, 50-66, 25-60, 42, 201, 264-269, 311,
Watts, A. 261-331
Weil, S. 68, 328-331
Whitmont, C. 136-147, 328-331
Wilmer, H. 41, 328-331
Winnicott, D. W. 10-335
Woodman, M. 165-176, 329-334